مركز دراسات الوحدة العربية

روبرت إروِن

ابن خلدون

سيرة فكرية

تعريب: عبد الله مُجير العمري





ابن خلدون
سيرة فكرية

روبرت إروِن

ابن خلدون
سيرة فكرية

ترجمة

عبدالله مجير العُمري



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

إروِن، روبرت

ابن خلدون: سيرة فكرية/ روبرت إروِن؛ ترجمة عبد الله مُجير العمري

240 ص.

ببليوغرافية: ص 229 - 236.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-968-5

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (1332-1406). 2. الحضارة الإسلامية.

علم التاريخ. 4.التصوف. 5. علم الكلام. 6. المماليك.

أ. العنوان. ب. العمري، عبد الله مُجير (مترجم).

907.202

العنوان الأصلي بالإنكليزية

Ibn Khaldun: An Intellectual Biography

Robert Irwin

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة

عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

Email: info@caus.org.lb

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/يناير 2022

شكر وتقدير

إنّني مُمتنٌّ جدًّا لوكيلي جوري غابربيل ولفرِد آبل في مطبعة جامعة برنستون سعيهما لنشر هذا الكِتاب، كما أنَّني مُمتنٌّ لقراء مجهولين أدلوا بتعليقاتهم على نصّ الكِتاب. وقد وفَّرَ لي البروفسور ديفيد مورغن ومُحمّد مدني موادّ لم يكُن من السهولة الوصول إليها. وتعلَّمتُ عبر السنين الكثير من مُحاوراتي مع البروفسور هيو كندي. وكانت مكتبة كلّيّة الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن مصدرًا أساسيًّا لبحثي. وعملت هيلين إروِن جاهِدةً على تحسين الكتاب وتحسين حالي أيضًا.

المحتويات

التسلسُل الزمني للأحداث

1332 وُلِدَ ابن خلدون في السابع والعشرين من أيّار/مايو.

1347 أبو الحسن المريني يحتلُّ تونِس. وكان الآبلي، أستاذ ابن خلدون، جُزءًا مِنَ الحاشية الفكرية.

1348 - 1349 الطاعون ينتشر في شمال أفريقيا.

1353 يلتقي ابن خلدون أبا عِنان المريني أول مرّة في تلمسان.

1354 يتلقّى ابن خلدون دعوةً مِن أبي عِنان للقُدوم إلى فاس.

1355 يُعيَّن ابن خلدون وزيرًا لأبي عِنان.

1359 يعمل ابن خلدون لِدَعم خِلافة أبي سليم المريني ويُعيَّن كاتبَ سر.

1359 - 1362 مُحمّد الخامِس، حاكم غرناطة النصري، ووزيرُه ابن الخطيب منفيَّان في المغرِب، ويجتمِع ابن خلدون إليهما أوّل مرّةٍ هُناك.

1361 يُعيَّن ابن خلدون قاضيًا للاستئناف مسؤولًا عن المظالِم. يُغتال أبو سليم لاحِقًا في السنة نفسِها ويقع ابن خلدون موضِعَ الرَيبة.

1362 يُسمح لابن خلدون بِمُغادرة المغرِب والذهاب إلى الأندَلُس، ويستقبلهُ مُحمّد الخامِس في كانون الأوّل/ديسمبر في غرناطة.

1364 يُرسِل محمّد الخامس ابن خلدون في بعثةٍ ناجِحةٍ إلى بيدرو، ملك قشتالة في إشبيلية.

1364 يُغادِر ابن خلدون الأندَلُس ليُصبِحَ حاجِبَ أبي عبد الله، أمير بوجي الحفصي في الجزائر، ويُرسَل لتحصيل الضرائِب مِنَ البربر في الجِبال.

1366 ينتَقِل ابن خلدون بعد وفاة أبي عبد الله إلى خدمة حاكِم قسنطينة الحفصي أبي العبّاس، ويُعيّنه حاجِبًا، لكن سُرعان ما يُصبِح ابن خلدون شخصًا مكروهًا، فيلجأ إلى العرب الدواوِدة أوّلًا، ثُمَّ إلى بسكرة.

1368 يُعيِّنُهُ حاكِم تلمسان من بني عبد الواد، أبو حمّو، وسيطًا مع قبائِل ريا العربية.

1370 يقبِض عبد العزيز المريني على ابن خلدون وهو يُحاوِل الوصول إلى غرناطة.

1370-1374 يُعيِّن الحُكّام المرينيون ابن خلدون وسيطًا مع قبائِل ريا العربية، ثُمَّ يُصبِح من رجال البلاط في فاس المرينية.

1374 يفِرّ إلى غرناطة.

1375 يتم تسليمه، ويُعيِّنُهُ أبو حمّو مرَّةً أُخرى للتعامل مع رجال القبائِل العربية. يلجأ بعد ذلك إلى قلعة بني سلامة، وهي قلعةٌ نائيةٌ في غرب الجزائِر، ويبدأ هُناك بكتابة المُقدِّمَة وكتاب العِبَر.

1377 ينتهي في تشرين الثاني/نوفمبر من كتابة المُسوّدة الأولى للمُقدِّمَة في قلعة بني سلامة.

1378 يعود ابن خلدون إلى تونس ويتصالح مع أبي العبَّاس الحفصي ويُصبِح مؤتمنًا على الأسرار، لكنَّهُ يتعرَّض لهجماتٍ مِن قاضي تونِس، ابن عرفة الورغمي. يُهدي النُسخة الأولى من المُقدِّمَة إلى الحاكِم الحفصي.

1382 يحصل ابن خلدون على إذنٍ لأداء مناسِك الحج. يصلُ إلى الإسكندرية.

1383 يستقر في القاهِرَة ويحصل على رعاية سُلطان المماليك الظاهِر برقوق.

1384 يُصبِح ابن خلدون أستاذَ الفقه المالكي في المدرسة القمهية. ويُعيَّن قاضيًا مالكيًّا رئيسيًّا في آب/أغسطس في مصر. تغرق زوجتُه وبناتُه ومكتبتُه على متن سفينةٍ على شاطئ

الإسكندرية.

1385 يُقالُ من القضاء.

1387 يُعيَّن أستاذًا في المدرسة الظاهرية. يذهب لأداء مناسِك الحج.

1389 يُعيَّن أستاذًا للحديث في المدرسة الصرغتمشية. كما يُعيَّن رئيسًا للخانقاه (مكان عبادة المُتصوّفة) في بيبرس. يقوم أُمراء مُتمرِّدون بعزل برقوق موقّتًا، ويكون ابن خلدون أحد الّذين يُصدِرون فتوى ضدَّ برقوق. مع عودة برقوق إلى السُلطة يُجرَّد ابن خلدون مِن أستاذيّتِه في المدرسة الظاهِرية ومِن منصبه في الخانقاه.

1399 يُعيَّن قاضيًا مالكيًّا رئيسيًّا مرّةً أُخرى. يموت برقوق ويخلفه ابنُه الناصِر فرج.

1400 يزور ابن خلدون دمشق مع فَرَج، ثُمَّ يُعزَل لاحِقًا من القضاء بعد عودته إلى مصر. يغزو تيمور سوريا ويقود فرج جيشًا مِن خارج مصر للدفاع عن دمشق، ويُسافر ابن خلدون معه.

1401 يُقرِّر فرج التراجُع إلى مصر في الأسبوع الأوَّل من كانون الثاني/يناير، لكِنَّ ابن خلدون يُقرِّر البقاء ويجتَمع اجتماعاتٍ مُنتَظمةً إلى تَيمور. يعود في آذار/مارس سنة 1401 إلى القاهِرَة، ويُعيَن قاضيًا مالكيًّا رئيسيًّا.

1402 يُعزَل مِنَ القضاء، ثُمَّ يُعادُ تعيينُه في السنة ذاتِها.

1403 يُعزَل مِنَ القضاء.

1405 يُعيَّن قاضيًا مالكيًّا رئيسيًّا، لكنَّهُ يُعزَل بعد بضعة أشهُر.

1406 يُعاد تعيينُه قاضيًا مالكيًّا ويموت في 17 آذار/مارس وهو في منصب القضاء.

المُقدِّمَة

وصف المؤرّخ أرنولد توينبي الذي ألّف دراسةً تتكوّن من اثني عشر مُجلّدًا عن نشأة الحضارات وسقوطها، مُقدّمة ابن خلدون بأنّها أعظمُ عملٍ من نوعه أُلّفَ في أيّ زمانٍ ومكانٍ على الإطلاق[1]. وعلى الرّغم من أنّ المؤرّخ هيو تريفور روبر كان ناقدًا حادًّا لنظريات توينبي حول نشأة الحضارات وسقوطها، فإنّهُ وافقه في مزايا ابن خلدون قائلًا: «إنّها لخبرةٌ رائعة أن نقرأ هذه المُجلّدات العظيمة الغنيّة والمُتنوّعة والعميقة كالمُحيط، وأن نستنبطَ منها أفكارًا قديمةً وجديدة»[2]. ووصف مؤرّخ ثقافة المُجتمعات المُسلمة مارشل هودغسون المُقدِّمة بأنّها أعظمُ مُقدّمةٍ عامَّةٍ في الحضارة الإسلامية على الإطلاق[3]، كما عدّ الفيلسوف وعالم الاجتماع والأنثروبولوجيا إرنست غلنر ابنَ خلدون عالمَ اجتماع استقرائيًّا مُميّزًا بِعَمَلِه في نموذج الأنواع المثالية، قبل اختراع مُصطلح علم الاجتماع بزمنٍ طويل[4]. وكما سنرى، فقد استشهد بروس تشاتوِن (Bruce Chatwin) في روايته Songlines بأفكار ابن خلدون، ومثّلت جُزءًا أساسيًّا من سلسلة فرانك هربرت (Frank Herbert) للخيال العلمي، إضافةً إلى رواية نجيب محفوظ الحرافيش. ولم يكُن لدى ابن خلدون أدنى شك بقيمة ما كتب: «إعلم أنَّ فنَّ التاريخ فنٌّ عزيزُ المَذهب، جمُّ الفائدة، شريفُ الغاية، إذ هو يُوقِفُنا على أحوال الماضين مِنَ الأُمَم في أخلاقهم، والأنبياء في سِيَرِهم، والمُلوك في دُوَلِهم وسياستِهم، حتَّى تتِم فائِدة الاقتِداء في ذلك لِمَن يَرومه في أحوال الدِّين والدُنيا، فهو مُحتاج إلى مآخِذ مُتعدِّدَة ومعارِفَ مُتنوِّعة، وحُسنِ نَظَرٍ وتثبُّت، يفضيان بصاحِبهما إلى الحق»[5].

وُلِدَ ولي الدين عبد الرحمن ابن خلدون (1332-1406) في تونس، وتبوّأ مناصبَ استشاريةً وبيروقراطيةً عدّة عند حُكّام فاس المرينيين والحفصيين في تونس، والوداوِدة في تلمسان، والنصريين في غرناطة. تقاعد سنة 1375 في قلعةٍ نائيةٍ في غرب الجزائر، وعمل في الأربع

سنواتٍ التالية على كتابة المسوّدة الأولى للمُقدّمة، وهو كتابه عن قواعد التاريخ ونشأة السلالات وسقوطها. ثُمّ عاد سنة 1378 إلى الحياة العملية ودرّسَ في تونس بينما كان يرجع إلى مكتباتها، كما عمل على كتابٍ تأريخيّ طويل تبِعَ كتابَه عن قواعد التاريخ. غادر إلى مصر المملوكية سنة 1382، وأصبح قاضيًا في المذهب المالكي لعدّة مرّات واستمرّ في تعديل ما كتب وتوسيعه. اجتمع سنة 1400 إلى تيمورلنك خارج أبواب دمشق، وتُوفيّ في القاهرة ودُفِنَ فيها في مقابر الصوفية.

إنّ مُقدّمة ابن خلدون بحثٌ نظريٌّ طويلٌ لقوانين التاريخ، ومُختصرٌ عامٌّ للمُجتمعات المُسلِمَة وفنونِها وعلومها، ينقسِم إلى ستة فصول. يتناول الفصل الأول المُجتمعاتِ الإنسانيةَ عمومًا، وأمّا الفصل الثاني فيتناول المُجتمعَ البدوي، وأمّا الفصل الثالث فيتناول الدُوَلَ والخُلفاءَ والملوك. ويتحدّث الفصل الرابع عن المُجتمع الحضري والمُدُن، والفصل الخامس عن التِجارة وطُرُق كسب العيش، ويُخصَّص الفصل السادس والأخير للعلوم والفنون. على الرّغم من أنّ الغرض الأساسي من كتابة كتابه اللاحق كتاب العِبَر وديوان المُبتدأ والخبر بدا تاريخًا للقبائل البربرية والعربية في شمال أفريقيا والسلالات التي أسّسوها، فإنّ مدى تاريخه امتدّ وأصبح أوسع. وتشمل المُقدّمة ثلاثة مُجلّداتٍ ضخمةٍ في ترجمتها الإنكليزية، بينما تقع النُسخة العربية الأصلية للتاريخ، كتاب العِبَر، في سبعة مُجلّدات. واكتملت المسوّدة الأولى للمُقدِّمة سنة 1377 خلال خمسة أشهُر، وهي العمل الذي شهر ابن خلدون شُهرةً واسعة، وليس كتاب التاريخ الذي تبعه.

إنّ السؤال الأوّل المطروح في المُقدّمة هو لماذا يرتكِب المؤرّخون أخطاء؟ ثلاثةُ أمورٍ أدّت إلى ارتكاب الأخطاء في كتابة التاريخ: أوّلًا التحزُّب، وثانيًا السذاجة، وثالثًا الجهل في جوهر المُمكِن، وكان هذا الأمر الثالث هو الذي سعى ابن خلدون إلى مُعالجته؛ إذ إنّ المؤرّخين الأوائل لم يُعطوا أي اهتمامٍ جِديّ للقوانين العامّة التي تحكُم تكوّنَ المُجتمعات الإنسانية وسقوطَها، فهُم لم يدرسوا باطن التاريخ، بل كانوا يُجمّعون الظاهِر فحسب. قام ابن خلدون بتفحُّص روايات الماضي وسعى نحو تقييمها على أساس جدارتها بالتصديق، فعلينا أن نأخذ في الحسبان السبب والأثر، ثُمّ نقيّم مجرى الأحداث عندما تتشابه الظروف، وكيف تتمّ الأمور عند اختلاف الظروف، وكان هذا أمرًا غير مألوف يقوم به مؤرّخٌ مُسلِم. وكتاب العِبر أطول بكثير، وهو مبنيٌّ نظريًّا على القواعد التي وضعها في المُقدِمة. ويُساءُ فهمُ كتابٍ آخر له بعنوان التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا، وهو أقصر من العِبر، على أنّه سيرةٌ ذاتية. وعلى الرغم من أنّ ابن خلدون أمضى حياةً مملوءةً بالمُغامرات، فإنّه لم يكتبه بقصد السيرة الذاتية.

خلال القرنَين الأخيرين، كان هناك نقاشٌ حادٌّ حول معنى ما كتبه ابن خلدون وأهميته، فهل كان أوّلَ عالِمِ اجتماعٍ في العالم؟ هل كان عالمَ اجتماع؟ هل نظريته في التاريخ مدينة لقواعد الفلسفة اليونانية؟ هل ثمّة مُبالغة في إبداعه؟ فالإسلام يبدو جوهريًّا في فِكره التاريخي، ولكن بأي طريقةٍ تمامًا؟ أم هل كان في السر عقلانيًّا ومُلحِدًا؟ هل كان صوفيًّا؟ لماذا كسب أعداء كثيرين في المغرب ومصر؟ هل ينطبق نموذجُه لنشأة السلالات الحاكمة وسقوطها خارج المغرب؟ هل اعتقد أنّه ينطبق؟ هل اعتقد أنّ البداوة أمْر سيّءٌ أم جيّد؟ ولمّا كان يهتم بدراسة المُستقبل، وكان مؤرّخًا أيضًا، هل كان ينفع أن يكون نبيًّا؟

هذا بعض الأسئلة التي حاول المُعلّقون المُعاصرون الإجابة عنها، ولمّا كانت هناك تأويلاتٌ كثيرةٌ لأفكار ابن خلدون، فرُبّما يدل ذلك على أنّه لم يُعبّر عن نفسه بوضوح. إنّ قائمة المراجع التي تتحدّث عنه واسعة؛ فكتاب عزيز العظمة عن ابن خلدون في البحث المُعاصِر يضع قائمةً بـ850 مرجعًا، ولا بُدّ أنّ الرقم تضاعف على الأقل مع مرور العقود[6]. وتضع قائمة المراجع المملوكية في جامعة شيكاغو 854 كتابًا ومقالًا عن ابن خلدون، وهذه القائمة تستثني المراجع المغربية والأندلسية. ولو حاولتَ أن تقرأ كل ما كُتِبَ عن ابن خلدون، فسوف تموتُ قبل أن تتمكّن من إنجاز المهمّة.

يُمكننا أن نأخذ فكرةً عن نصف تاريخ الاستشراق من خلال تتبُّع الأبحاث الأوروبية عن ابن خلدون من أوائل القرن التاسع عشر فما بعد. وعلى الرّغم من ذلك، فقد مضى وقتٌ طويلٌ حتى اكتشفه الباحثون الأوروبيون، فهو كتب في زمنٍ كان الأوروبيون قد توقّفوا فيه عن ترجمة الأعمال العربية (انتهت أيام الترجمة من اللغة العربية في القرن الثاني عشر الميلادي).

ثمّة كُتُبٌ كثيرةٌ عن ابن خلدون، فتردّدتُ في إضافة كتابٍ إلى القائمة. وكما قال ابن خلدون نفسُه: «إعلم أنَّهُ مِمّا أضرَّ بالنّاس في تحصيل العِلم والوقوف على غاياته، كثرة التواليف واختلاف الاصطلاحات في التّعليم وتعدُّدِ طُرُقِها، ثُمَّ مُطالبة المُتعلِّم والتلميذ باستحضار ذلك، وحينئذٍ يُسَلَّم لهُ منصبُ التحصيل. فيحتاج المُتعلِّمُ إلى حفظها كُلِّها أو أكثرها ومُراعاة طُرقها، ولا يفي عُمرهُ بِما كُتِبَ في صناعةٍ واحدة إذا تَجَرَّدَ لها»[7]. وكان هُناك الكثير من الكُتُب في شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر.

كان ما سبق سردًا سريعًا ومُتعارفًا عليه لحياة ابن خلدون وكتاباته، ولكنّه لا يُمثّل الحقيقة بأكملها، فيبدو لي أنّ أجيالًا من الباحثين قرأوا ابن خلدون وعيونهم مُحدِّقة، ولديَّ الانطِباع أنَّهُ عِندما وصل دارِسو المُقدّمَة إلى الفصول الأخيرة مِنها، كانوا حذرين في سردِ استنتاجاتهم. ولمّا كان الكتاب طويلًا جدًا، فإنه اختصر واختيرت مُختاراتٍ منه، كما أن أفكاره عُقلنت وحُدّثت. وكان هُناك ميلٌ واعٍ أو غير واعٍ منذ القرن التاسع عشر لجعل فكر ابن خلدون غربيًّا ولتقديمه كسابق عصره في أفكاره ضمن سلسلة مُفكرّين غربيين بارزين مثل مكيافيلي وهوبز ومونتسكيو وفيكو وماركس وفيبر ودوركهايم، فهُناك رغبةٌ شديدةٌ مُبرّرةٌ لجعله مُفكِّرًا بارزًا ومُهمًّا. ولكنّ عالَم ابن خلدون يرتبط بالقُرآن وألف ليلة وليلة أكثر من ارتباطه بالتأريخ الحديث أو علم الاجتماع. فلرُبّما وضع ابن خلدون القرود قبل البشر ضمن سلسلة المخلوقات، ولكنّ ذلك بعيدٌ كُلّ البُعد من كونه سَبَق داروين في نظريته، ويُمكن وضع فكرة مُشابِهة من خلال مُقابلة مفهوم ابن خلدون للربح بكونه مؤسّسًا على نظرية كارل ماركس لمضمون نظرية قيمة العمل.

كما لاحظت باتريسيا كرون: «إنّ مُجتمعات الماضي المُتحضِّرة مُشابِهَةٌ للمُجتمعات المُعاصِرَة، لكنّ هذا التشابُه مُضلِّلٌ بعض الشيء. فلا يُمكنُنا فهمُها من دون نسيان الزمن المُعاصِر والتفكير بتبِعات غيابه»[8]. وعلى الرّغم من أنّ ما قاله ابن خلدون عن نشأة السُلالات الحاكمة في شمال أفريقيا وسقوطها ودوران النُخب القبلية أمرٌ شائق، فإنّه لا علاقة له بزمننا المُعاصِر، حيث إنّ الأماكن التي يوجد فيها تكافُلٌ وتعايشٌ سياسيٌّ بارزٌ بين المُدُن ورجال القبائل في المناطق النائية قليلةٌ جدًا، كما إن ليس هناك، على ما أظُن، أنظمة تعتمد على الدعم العسكري للبدو. ما هي علاقة ابن خلدون بالعولمة، والزمن الرقمي، والدُوَل الحديثة، والديمُقراطيات، والدكتاتوريات؟ إذًا أنا لستُ مُهتمًّا بجعل كتابات ابن خلدون ذات علاقة بقضايا الزمن المُعاصِر (غير أنّني مُهتمٌ بخلاف ذلك، أي بجعل الكتابات المُعاصِرة مُتعلّقةً به وبعالمِهِ واستعمال هذه الكتابات لتوضيح أفكاره، عبر عكس العملية فحسب). وإنّ بُعد ابن خلدون من العالم المُعاصِر هو ما يجعله جديرًا بالدراسة والاهتمام، فإنّني أشعر عند قراءة المُقدِّمة وكأنّني أتعرّف إلى زائرٍ من كوكبٍ آخر، وهذا أمرٌ شائق، فثمّة طرائق أخرى للنظر إلى العالم تختلف عن الطريقة التي نُسلّم بها اليوم.

قد تسمح القراءة المُتمعِّنة في فكر ابن خلدون للقارىء المُعاصر بالتفكير بمُقاربةٍ قديمةٍ ومُختلفةٍ جدًّا لفهم المُجتمعات وتاريخها، حيث تكون الأسباب خاضعةً لإرادة الله، ويكون الهدف الأساسي للتنظيم الاجتماعي هو الخلاص الديني. كما أنّ للملائكة والشياطين دورًا يؤدّونه في تحديد

نتائج الصراعات، والتنبّؤ بالمُستقبل، وغير ذلك. إضافةً إلى ذلك، فإنّ سياسة الأحزاب الأيديولوجية بالمفهوم الغربي الحديث لم تكُن معروفةً لدى الأنظِمة الحاكِمة في المغرب والسلطنة المملوكية في مصر وسوريا في القرن الرابع عشر. وبعد أن نتعمّق في هذا العالم الغريب، يُمكننا أن نُفكِّر بعالمنا الفكري والاجتماعي بنظرةٍ نقديةٍ وأصيلةٍ أكثر، فالاختلاف يهم أكثر من التشابُه.

على الرّغم من عدم وجود نسخةٍ مُحقّقةٍ دقيقةٍ لنصّ المُقدِّمة باللغة العربية، فقد نشرت مؤسسة بولينغن سنة 1958 المُقدّمة في ثلاثة مُجلّدات، ونشرت دار نشر جامعة برنستون سنة 1967 نسخةً أخرى لهذه الترجمة، مع تصحيحاتٍ ومراجِعَ إضافيّة. فقد جمع المُترجِم، البروفسور فرانز روزنتال، وهو باحثٌ مرموقٌ ومُنتِج، المخطوطاتِ المُتبقيّةَ للمُقدِّمة من أجل إنتاج نسخةٍ دقيقةٍ للنص، ولاقت هذه النّسخة مدحًا ونقدًا واسعًا، وسوف أُناقِش مُقاربة روزنتال ومنهجَه في ترجمة المُقدِّمة نقاشًا مُفصّلًا في الفصلَين الخامس والعاشر (وتوجد ترجمةٌ مُحقّقةٌ للمُقدّمة وأجزاء من كتاب العِبَر باللُّغة الفرنسية أعدّها عبد السلام شدادي في نشرة الـ Pléiade)[9].

قال روزنتال في مقالةٍ لاحقة إنّه ليس بالأمر الجيّد أن يبدأ الباحث بالكتابة عن ابن خلدون وهو لا يزال شابًّا[10]. وحاول المؤرّخ ألبرت حوراني إبعاد تلاميذه من كتابة أطروحات دكتوراه عن ابن خلدون. وكنتُ قد اشتريتُ نسخةً من ترجمة روزنتال في الستينيات وعشتُ معها مدّةً زمنيةً طويلة (وأضفتُ النُسخة العربية لهذه الترجمة منذ ذلك الوقت).

الفصل الأول

ابن خلدون بين الأنقاض

جلس مُتأمِّلًا في ذكريات شباب العالم

خلال اليوم الطويل الحارِق

وحدَّقَ في هذه الأشكال الصامِتَة

بينما القمرُ يملأُ القاعاتِ الغامِضَةَ بِظِلالٍ عابِرَة

وأرجأ المهمَّة وحدَّقَ ناظِرًا حتى لمع المعنى في ذهنه الشارِد كإيحاءٍ قوي

فرأى أسرار وِلادة الزمن الساحِرَة

شيلي، ألاستور

يهدأ الشَّغَبُ والصُّراخ،

يرحَلُ القباطِنَة والمُلوك

....

كُلُّ أُبَّهَتِنا في الأمس

مُتساوية في نينوى وصور!

ادَّخِر لنا يا قاضي الأُمَم

لكي لا ننسى- لكي لا ننسى!

روديارد كيبلينغ، حال الركود (Recessional)

دعونا نبدأ بحكايةٍ من ألف ليلة وليلة، «مدينة النُحاس»، والجذر الثلاثي لهذه الكلمة «نحس»، أي جعل الآخر غير سعيد، إضافةً إلى كلمة «منحوس» أي غير سعيد. يُقال إنّه حصل نقاشٌ في بلاط الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان حول جرّات النُحاس التي وضع فيها النبي سُليمان الجنّ قبل قُرون، فأمر الخليفة موسى بن نُصير، حاكمَ شمال أفريقيا، بتجهيز حملةٍ لإيجاد إحدى هذه الجرّات، وضاعت الحملة بعد سفرها أكثر من سنةٍ في الطرقات الضائعة. وكانت الحملة قد وصلت في رحلتها إلى القلعة السوداء، وهي قلعةٌ مهجورةٌ كانت مقرَّ الملك كوش، ملك قبيلة عاد، ووجدت حول قبره ألواحًا فيها كتاباتٌ تتحدّث عن تقلُّبات الحياة وزوال العالم، منها على سبيل المثال ما يلي:

أين المُلوك ومن بالأرض قد عمروا	قد فارقوا ما بنوا فيها وما عمروا
وأصبحوا رهنَ قبر بالذي عملوا	عادوا رميمًا به من بعد ما دثروا
أين العساكر ما ردت وما نفعت	وأين ما جمعوا فيها وما ادّخروا
أتاهُم ربُّ العرش على عجل	لم يُنجِهِم مِنهُ أموالٌ ولا وزرُ[11]

بعد عدّة مُغامرات، ولقائها بجنّيٍ قوي، وصلت حملة موسى بن نُصير إلى مدينة النُحاس، ولم تكُن هناك بوّابةٌ للسور الكبير الذي يُحيط بالمدينة، ووجدت ألواحًا مُبعثرةً على هضبةٍ مُجاورة تحتوي مزيدًا من التحذيرات لمن يحذر. وأخفقت مُحاولاتٌ سابقة لتسلُّق سور المدينة، فقد ابتسم الرجال العشرة الأوائل المبعوثون الذين وصلوا إلى قمّة السور عند وصولهم قبل أن يرموا أنفسهم إلى الأسفل، وانتهى السحر بعدها بتلاوةٍ من القُرآن، وذهب السراب الخادع والمُميت. ووجدوا أنفسهم بعد دخولهم المدينة في متاهةٍ من الأجساد المُلقاة على الطُرُقات حتّى وصلوا إلى القلعة

ودخلوا غرفة العرش، وجلست على العرش امرأةٌ يافعةٌ وهي ملكة تدمُر، وبدت على قيد الحياة، وتبيّنَ بعد نظرهم من قُرب أنّها جسدٌ عيونه مملوءةٌ بزئبقٍ مُتلألئ، ووجدوا إلى جانب عرشها لوحًا يُخبرهم أنّ كوش بن شدّاد بن عاد، كان يحكم المدينة. وكانت المدينة مركزًا لامبراطوريةٍ مُزدهِرةٍ وسعيدة، وفجأةً أصابتها مجاعةٌ، ولم تُنقِذ ثروةُ المدينة سُكّانَها. حمل مُرافقو موسى بن نُصير معهُم الكثير من الكنوز، واستطاعوا عند عودتهم الحصول على جرّة نُحاسٍ فيها جنّيٌ مختومٌ عليه داخلها، وبعد أن سلَّموا الجرَّة إلى الخليفة في بغداد، قرَّرَ موسى أن يُصبِحَ ناسكًا.

إنّ مدينة النُحاس مذكورةٌ في مُقدّمة ابن خلدون، فهي أحد الأماكن المُدمَّرة والمهجورة فيها. وقابلها ابن خلدون، الذي نشأ في ظلال الأنقاض، بـ «الكتابة المُتلاشية في كتاب»[12] (كان ذلك تشبيهًا مُستخدمًا في الشعر الجاهلي). وهناك عددٌ من الآثار القديمة التي تحتوي أنقاضًا في شمال أفريقيا: القيروان (سيرين)، أبولونيا، لبدة، ماجنا، قرطاج، سبيطلة، وغيرها. وكان واضحًا لمُلاحظٍ من القرن الرابع عشر أنّ المنطقة كانت مُزدهرةً ومُكتظّةً بالسُكّان أكثر ممّا هي الآن. وكانت المنطقةُ بأكملها بين السودان (بلاد السود عمومًا) والبحر المُتوسّط مسكونةً من قبل، وتشهد آثار الحضارة هُناك على هذه الحقيقة، كالمعالم والتماثيل العمرانية، وما يُمكن رؤيته من بقايا القُرى[13]. كتب ابن خلدون بتكرارٍ عن أمجاد شمال أفريقيا الضائعة، فقد استقرّ لكتابة المُقدِّمة، في قلعة بني سلامة غرب الجزائر بالقُرب من الآثار الرومانية.

نجد البُكاء على الأطلال بارزًا في الأدب العربي القديم؛ فشُعراء الجاهلية يبدأون قصائدهم بتذكُّر أماكن الصحراء المهجورة، ويُمهّدُ ذلك للبُكاء على الحب الضائع والشباب المفقود. واستمرّ الشعراء العبّاسيّون في بغداد والبصرة باستعمال هذه الصُوَر؛ فعلى سبيل المثال، عندما يتحدّث أبو نواس عن خراب مدينة البصرة، فهو يرثي شبابَه المفقود، في الأبيات الآتية:

عفا المُصلّى، وأقوَتِ الكُثُبُ   منّي، فالمِربدانِ، فاللَّببُ

فالمسجِدُ الجامِع المروءةِ والـ   دينِ عفا، فالصّحان، فالرَّحب[14]

بدأ انهيار البصرة مع نهب المدينة أثناء ثورة الزنج سنة 871، ثُمّ نَهَبَها القرامطة الهراطقة في القرن التالي. ثُمّ أصبحت مُدُنٌ إسلاميةٌ أُخرى أنقاضًا، فقد هَجَمَ جنودٌ بربر على مدينة قُرطُبة، عاصمة الأندلُس، سنة 1013، ورثى ابن حزم، مؤلّفُ طَوق الحمامة، في القرن الحادي عشر دمارَ المدينة التي نشأ فيها قائلًا:

ولقد أخبرني بعضُ الوُرَّاد مِن قُرطبة -وقد استخبرته عنها- أنَّهُ رأى دورَنا بِبلاطٍ مُغيث، في الجانب الغربي مِنها، وقد امَّحت رُسومها، وطُمِسَت أعلامُها، وخفيت معاهِدُها، وغيَّرَها البلى، وصارت صحارى مُجدِبَة بعد العُمران، وفيافيَ موحِشَةً بعد الأُنس، وخرائِبَ مُنقَطِعَةً بعد الحُسن، وشِعابًا مُفزِعَةً بعد الأمن، ومأوى للذئاب، ومعازِفَ للغيلان، وملاعِبَ للجان، ومكامِنَ للوحوش، بعد رجالٍ كالليوث، وخرائِدَ كالدُّمى، تفيض لديهم النِّعَمُ الفاشية. تبدَّدَ شملُهُم فصاروا في البلاد أيادي سبأ، فكأنَّ تِلكَ المحاريبَ المُنمَّقة، والمقاصير المُزيَّنَة، التي كانت تُشرِق إشراق الشمس، ويجلو الهُمومَ حُسنُ منظَرِها، حين شملها الخراب، وعمَّها الهدمُ، كأفواهِ السِّباع فاغِرَة، تؤذِنُ بفناء الدُنيا، وتُريك عواقِبَ أهله[15].

كانت ذروة الحضارة الإسلامية في شمال أفريقيا تحت حُكم الموحّدين في القرنَين الثاني عشر والثالث عشر عندما أوجدت هذه السُلالة البربرية امبراطوريةً امتدّت من الأطلسي إلى طرابلس الليبية وشملت وسط إسبانيا وجنوبها. أمّا سقوط بغداد، التي كانت عاصمة الخلافة العبّاسية، فقد اتّخذ مسارًا أبطأ. ولاحظ ابن جُبير، الرحّالة الأندلُسي، عندما زارها سنة 1184، أنّ المكان يُشبِهُ تمثالًا من الأشباح[16]، وأسهم هجوم المغول سنة 1258 على المدينة في انهيارها.

أوّلًا: رسائل من الأنقاض

وجد المُسلمون الأتقياء والمُفكّرون رسائل في الأنقاض، كما نرى الرسائل في الروايات؛ فلا شيء يبقى على حاله في الحياة، ومهما جمعَ الإنسانُ من كنوز، فالموتُ مُحتّمٌ عليه. ولم تكُن تسميةُ ابنِ خلدون تاريخَه كتاب العِبَر اعتباطيةً؛ فكلمة «العِبَر» جمع «عِبرة» التي تأتي بمعنى النصيحة. وقد قال اللهُ تعالى في سورة آل عُمران: {إنّ في ذلك لعِبرةً لأولي الأبصار} (الآية 13)، وفي سورة يوسف: {لقد كان في قَصصهم عِبرةٌ لأولي الألباب} (الآية 111)، وفي سورة الحشر: {فاعتبِروا يا أولي الأبصار} (الآية 2). وركّز القُرآن على أهمية الفهم التاريخي بِمعنى أخذ الدروس من

الماضي، وقال الله تعالى في سورة الأعراف: {فاقصُصِ القَصَصَ لعلّهُم يتفكّرون} (الآية 176)، وفي سورة إبراهيم: {ألم يأتِكُم نبؤا الذين مِن قبلِكُم قومِ نوحٍ وعادٍ وثمود والذين من بعدِهم} (الآية 9)، وفي سورة الإسراء: {وكم أهلكنا من القُرونِ من بعدِ نوح} (الآية 17).

قال مُحسِن مهدي: «كان على الأُمّة الإسلامية أن تنظُر إلى أحداث الماضي كإشاراتٍ لإيقاظ الحسّ الأخلاقي وتعزيز قُدرتِها على العمل بِما أمَرَ اللهُ بِه: لتجنُّب أحداث الماضي المُتتالية التي لا معنى لها ظاهريًّا، وإدراك عَظَمَة الخالق. فالعِبرة تُشير إلى التحذير مِنَ السلبيات والتوجيه الإيجابي نحو المُستقبل»[17].

يُشير القُرآن بِتكرارٍ إلى أقوام من الماضي أخفقوا في اتِّباع الرُسُل المُنذِرين، فغَمَرَ الطوفان مُعظَم قوم نوح، وكثيرًا ما ورد ذكرُ قوم عاد الذين جاؤوا بعد الطوفان، وكانوا قد سَكَنوا في صحراء رمليّة بَين عُمان وحضرموت، وأرسل الله النبي هود نذيرًا لهُم، لكنّهُم لم يتّبِعوه فقُضيَ عليهم. وجاءت ثمود بعد عاد، وأُرسِلَ النبي صالح ليهديَهُم لكنّهُم ذبحوا الناقة التي ظهرت مِنَ الصخرة، وأُرسِلَت إليهم رسالةً إلهيةً فقُضيَ عليهم أيضًا. وعصى فرعون موسى فعاقبَهُ الله وقُضيَ عليه. وكان قوم عاد وثمود والعمالقة يُعرفون بالعرب الذين اندثروا. ويُظهر ابن خلدون في كِتاب العِبر تصديقَه بهؤلاء القوم، كما قال من دون تعليق إنّ عاد، وهُم أجداده، عاشوا 1200 سنة وذُريّتهم تتكوّن من 4000 ذكرٍ و 1000 أُنثى[18].

لكلمة «العِبرة» عدّة طبقات، وهُناك معنى صوفيٌّ أُدخِلَ إليها لاحقًا. ويقول جوناثان بركي إنّها مُصطلحٌ تقنيّ من المُصطلحات الصوفية التي تُشير إلى التوجيه الصحيح في الأمور المُتعلّقة بالحَسَن والسيّئ، والتمييز بين الشكل الخارجي والحقيقة الداخلية، وكيف أنّ الأرواح تنتقلُ بِنجاحٍ من هذا العالم إلى الجنّة[19].

تحدّث ابن خلدون في بداية المُقدِّمة عن حياته وحياة الناس التي دَرَسَها، والتواريخ المكتوبة لنا في الكتاب (القَدَر)[20]. ويتكوّن التاريخ من أحداثٍ وكتابةِ هذه الأحداث، وكأنّ الأحداث تحدُث لكي تُكتَبَ في كتاب، فالأحداث وتقريرها تعمل «كَعِبَر»- تحذيرات ودروس.

يقول ابن خلدون إنّ الهدف من خلق الإنسان ليس الخير الذي يُعطيه في الحياة الدُنيا، فالحياة الدُنيا فحسب؛ مُشتّتةٌ وفانية إذ إنّها تنتهي بالموت والهلاك[21]، فينبغي قراءة المُقدِّمة بهذه

النظرة. وعلى الرّغم من أنّ ابن خلدون تأمّلَ في الأنقاض التي حوله، فإنّهُ أَخَذَ دُروسًا أخلاقيّةً مِنها، ولم ينظُر إليها كعالِم آثار، فالنظرة الآركيولوجية نحو الأنقاض جاءت بعد ذلك بعدّة قُرون. (ولم يُحاوِل ابن خلدون تطبيق تقنياتٍ مبنيةٍ على التحليل والمصادر في دراسته للوثائق).

يأتي ذِكر كلمة «عِبرة» وجذرها الثُلاثي على نحوٍ بارزٍ في قصّة الليالي من مدينة «النُحاس». فعندما سَمِعَ الخليفة عبد المَلِك عن جرّات النُحاس التي حَبَسَ فيها سُليمان الجن، عبّرَ عن رغبةٍ شديدةٍ لرؤية أمورٍ كهذه، فسوف تكون عِبرةً لِمَن اعتبر. وعندما تتحدّث حملة موسى بن نُصير عن تقدُّمِها نحو القصر الأسود، يقول شيخٌ مُسنٌّ عنها: «هو عِبرة لمن اعتبر». اعتبروا عند اقترابِكُم ممّا ترون. وثَمَّ تقريرٌ أخيرٌ داخل القصر الأسود عن رؤساء القبائل الذين تجمّعوا في الغُبار، فقضى عليهم الموتُ وبعثَرَهُم، وفقدوا في الغُبار كُلَّ ما جمعوه.

يُمكننا النظر إلى «مدينة النُحاس» على أنّها رؤيةٌ مُسبقةٌ للموضوع الذي شَغَلَ ابن خلدون- الأنقاض في شمال أفريقيا والعِبَر والدروس التي ينبغي أن نتعلّمها من الأجيال الماضية التي سكنت هذه القُصور والقِلاع. «أين هُم أولئك الذين جاؤوا من قبلنا؟»(Ubi sunt qui ante nos fuerunt?)، هذا أحد الأسئلة التي طُرِحَت عن الموت وزوال الحياة في الشعر اللاتيني في القرون الوُسطى.

أراد ابن خلدون من قُرّائه أخذ الدروس والعِبَر من تاريخه، دروسٌ تُساعِد المُسلمين على الخلاص. وتحدّثَ عن دلائل العَظَمَة الباقية في عصر الفوضى والخراب، «وعادت بسائطه خرابًا كلّها بعد أن كان ما بَين السودان والبحر الرومي كلّه عمرانًا تشهد بذلك آثار العُمران فيه مِنَ المعالم وتماثيل البناء وشواهد القُرى والمدر»[22]، فتساءل عن سبب هلاك عَظَمَةٍ كهذه. واعتقد أنّ غزو القبائل المصرية العربية من بني هلال وبني سُليم (سوف أتحدّث عن هذا الموضوع في الفصل الثالث) هو سبب دمار دولة شمال أفريقيا في زَمَنِهِ. والسؤال الآن هو: «هل كان بالإمكان تجنُّب الانتقال من العَظَمَة الإمبريالية إلى الدمار أم لا؟».

ثانيًا: الطاعون والدمار

إضافةً إلى ذكرها في ألف ليلة وليلة، نجد قصة مدينة النُحاس في مجموعةٍ قصصيّةٍ بعنوان: مئة ليلة وليلة، وهي مجموعةٌ قصصيّةٌ مُنافِسَةٌ جُمعَت في شمال أفريقيا ورُبّما تسبق ألف ليلة وليلة. وكانت القصّة معروفةً منذ القرن التاسع ميلادي، ونقلها المسعودي في القرن العاشر، لكنّ المؤرّخ جون كلود غارسِن يقول، بناءً على تفاصيل كثيرة في القصّة الموجودة في النُسَخ المطبوعة التي وصلتنا في القرن التاسع عشر من ألف ليلة وليلة، إنّ هذه النُسخة قد جُمِعَت في مرحلةٍ لا تسبق القرن الرابع عشر. ويقول غارسِن إنّ الموضوع الحقيقي للقصّة ليس البحث عن الجنّي داخل الجرّة بل دمار البلاد والموت الذي وقع على أُناسٍ أبرياء كُثُر. وبالتالي، فإنّ قصّة مدينة النُحاس مجازٌ روائيٌّ عن الطاعون الذي ضرب الشرق الأوسط وشمال أفريقيا سنة 1348، ورُبّما أيضًا تعليقٌ على المجاعات التي ضربت مصر بعد ذلك بعقود. جميع الناس سيموتون، ولا هَرَب من الموت[23]. وكان الطاعون قد أعطى الدافع لإعادة رواية هذه القصّة - كما حثّت هذه القِصَّةُ ابن خلدون في البداية على التفكيّر بتغيُّر العالم ثمّ كتابة المُقدِّمة.

تُذكر الأنقاضُ في الأدب الإسلاميّ كدلائل ماديّة على الحُكم السيّئ. وذكر ابن خلدون في نقاشه عن الظُلم المَلكي في الفصل الثالث من المُقدِّمة القصّة الآتية: وانظُر في ذلك ما حكاه المسعودي عن الموبذان، صاحب الدِّين عِندهم أيّام بهرام بن بهرام، وما عرَّض به للمَلِك في إنكار ما كان عليه مِنَ الظُلم والغَفلة عن عائدته على الدولة، بضرب المِثال في ذلك على لِسان البوم، حينَ سَمِعَ المَلِكُ أصواتها، وسأله/عن فهم كلامِها، فقال: إنَّ بومًا ذَكَرًا يَرومُ نِكاح بومٍ أُنثى، وإنَّها شَرَطَت عليه عِشرين قريةً من الخراب في أيّام بهرام لِتَنوحَ فيها، فَقَبِلَ شرطها، وقال لها: إن دامت أيَّامُ المَلِك أقطَعتُكِ ألفَ قرية، وهذا أسهلُ مرام. فتنبَّه المَلِكُ من غفلته[24].

كتب ابن الخطيب، وهو وزير غرناطة وحاكمها المُثقَّف، رِسالةً بليغة (ورُبّما بِتصنُّع) لابن خلدون بعد مُغادرته غرناطة سنة 1365، مُعبِّرًا فيها عن حُزنِهِ لمُغادرته، وادّعى أنّهُ يبحث عن مؤنسٍ لوحدته من خلال زياراته الصباحية لأنقاض مُدمَّرة[25]. وكان ابن الخطيب قد كَتَبَ في منفاه السابق في المغرب عن رحلاته الحزينة في شمال أفريقيا، إضافةً إلى أفكاره الموحِشة عن زوال الحياة التي راودته خلال رؤيته للأنقاض هُناك[26])وسوف تُناقَش حياة ابن الخطيب وأعماله بمزيدٍ من التفصيل في الفصل الثاني(.

إنّهُ من الصعب تصوّر آثار الطاعون الرهيبة، وقد تعرّض ابن خلدون لمآسٍ في حياته، وكانت تلك الفاجعة أولاها سنة 1348 عندما وصل الطاعون إلى شمال أفريقيا من مصر. ومات أبواه وكثيرٌ من أساتذته وأصحابه في الطاعون، وكَتَبَ ابن خلدون عن ذلك في المُقدِّمَة كما يلي:

نزل بالعمران شرقًا وغربًا في مُنتصف المائة الثامنة مِنَ الطاعون الجارف الذي تحيف الأُمَم وذهَبَ بأهل الجيل وطوى كثيرًا مِن محاسِن العُمران ومحاها وجاء للدُوَل على حين هَرَمِها وبُلوغ الغاية مِن مداها فقلَّصَ مِن ظِلالِها وفل مِن حدها، وأوهَنَ مِن سُلطانِها وتداعت إلى التلاشي والاضمِحلال أموالها وانتَقَضَ عُمران الأرض بانتِفاض البشر فخربت الأمصار والمصانِع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازِل وضعُفَت الدُوَل والقبائِل وتبدَّل الساكِن وكأنّي بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب ولكن على نسبته ومقدار عُمرانه وكأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخُمول والانقباض فبادَرَ بالإجابة والله وارثُالأرض ومن عليها[27].

ثالثًا: المسعودي، المؤرّخ الذي ينبغي التفوّق عليه

أنتج المؤرّخون العرب الرائدون في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، ابن الخطيب وابن خلدون والمقريزي، أعمالًا تاريخيةً تفيضُ بالحُزن والتشاؤم. وكان الناس يمشون حول البيوت والقُرى المهجورة. وإنّ الفرق بينهم وبين مؤرّخي الـ Whig [28](*) مثل ماكولي (Macaulay) من القرن التاسع عشر في إنكلترا كبيرٌ جدًا، فلم يعتقد المؤرّخون العرب بتطوّر الإنسانية، بل كانوا ينتظرون من الله أن يُعلن نهاية الزمن. ولم يتوقّع ابن خلدون أن يتحسّن العالم، ولم تكُن لديه آمالٌ نحو المُستقبل. ولمّا كان الطاعون قد غيّرَ كُلّ شيء، فقد تطلّبت الظروف الجديدة كتابةَ نوعٍ جديدٍ من التاريخ يشمل تحذيراتٍ من الماضي ينبغي للبشر أن ينتبِهوا منها، فقد عفّى الزمن على كُتُب من التاريخ مثل مروج الذهب.

يُعدُّ مروج الذهب ومعادن الجوهر تُحفةَ أبي الحسن علي بن الحُسين المسعودي (896-956)، وهو مؤرّخٌ وجغرافيٌّ كَتَبَ في العصر العبّاسي. جالَ المسعودي بكثرةٍ في العراق وإيران والهند وسيلان، والجزيرة العربية وغيرها، وكَتَبَ بِوفرةٍ بناءً على ما رآهُ وعلى مُقابلاته مع الناس، وقراءاته الواسِعة (وليست لدينا فكرةٌ واضحةٌ عن مصدر دخل هذا الباحث). كان المسعودي مُتعمّقًا في كتابات اليونان القُدماء أكثر من ابن خلدون؛ فهو لم يكتُب في مروج الذهب عن تاريخ العرب

فحسب، بل كَتَبَ أيضًا عن تاريخ ستّ أُمَمٍ عُظمى غيرهم: الكلدانيين، والهنود، والصينيين، واليونان، والفُرس والمصريين. وخلافًا لابن خلدون، كان مُهتمًا جدًّا بالعالم غير الإسلامي، بما في ذلك بلاد الفرنج (الأوروبيين). ومن الواضح أنّهُ عدَّ نفسه أديبًا يكتُبُ في جنس الأدب الواسع، أي «الثقافة»، و«التهذيب»، و«الأدب عامّة»، وأعطى كتابه معلوماتٍ تُفيد في حوارٍ ثقافيّ على مائدة العشاء، وكانت المعلومات التي أعطاها مُتنوّعةً، ولذلك وصف نفسه بـ«حاطِبِ ليل»، ووضعهُ ابن النديم في الفِهرِست في القرن العاشر الميلادي في القسم المُخصّص لنُدماء البلاط والمُسليين، وكان بالطبع خبيرًا في الاستطرادات العلمية والتسلية. كما أنّ مروج الذهب أكثر من مُجرّد عمل للتسلية؛ فقد كان المسعودي أوّل مؤرّخٍ عربيّ تأمّل جيّدًا في قواعد التاريخ وأهدافه، وأثنى عليه ابن خلدون لذلك[29]. وأشار المسعودي في كتاب التنبيه والإشراف إلى أعمالٍ أبكر ألّفها، وهي ضائعةٌ الآن، تحدّث فيها عن أنواع الحكومة المُختلِفَة، والعلاقة بين الحُكم والدين، وأسباب الانهيار السياسي والديني[30]. وعلى الرّغم من أنّه تباهى بإنتاجه أكثرَ من ستة وثلاثين كتابًا، فإنّه لم تصلنا آثارٌ منها، باستثناء المروج والتنبيه.

اعتاد المؤرّخون المُسلمون دعمَ معلوماتهم التاريخية بالإسناد، على سبيل المثال: «حدّثنا أبو إسحاق عن السجستاني عن ابن الواقدي أنّ...». لم يتقيّد المسعودي بهذه الطريقة، ولذلك فلم يُقِم له معظم المؤرخين العرب شأنًا كبيرًا، باستثناء ابن خلدون الذي لم يهتمّ كثيرًا بالإسناد[31]. وفضّلَ ابن خلدون الاعتماد على حِسّه بصدقية الحقيقة، فكان يعتقد أنّ ثمّة طرائق تحصل بها الأمور في المُجتمعات الإنسانية وطرائق أخرى لا تحدث بها.

كان ابن خلدون مُعجبًا بالمسعودي، ولقّبه بـ«إمام المؤرّخين»، فأُعجِبَ بنظرته العالمية نحو التاريخ واستعداده للكتابة عن تاريخ أُمَمٍ غير العرب وعن ثقافاتٍ غريبة، إضافةً إلى تركيزه على الجُغرافيا والمناخ والعِرْق. كما بذل المسعودي جهدًا كبيرًا في تنظيم معلوماته والرجوع إليها عبر الإسناد الترافُقي، وكان ابن خلدون يستشهد به كثيرًا[32]. ويبدو أنّ كلام ابن خلدون عن البدو كان مُستوحًى من المسعودي. ويبدأ وصف العرب في مروج الذهب بتقديمهم كبدو ومُقابلتهِم بالأكراد والتُرك والبرابرة وغيرهم. وكان قُدماء العرب قد اختاروا حياة الصحراء لأنُهم وجدوا حياة الحضارة غير مُناسبة لهُم ومعيبة... وعدَّ ذوو المعرِفَة لديهم الصحراءَ صحيةً ونافِعَةً لهُم[33].

لكنّ إعجاب ابن خلدون كان مصحوبًا بالنقد الحاد؛ إذ إنّ المسعودي كَتَبَ للتسلية والتعليم، بينما رأى ابن خلدون تأريخهُ للتعليم فحسب. ولذلك ، اختار ابن خلدون أمثِلَتَهُ في افتتاحية المُقدِّمَة من المسعودي في توضيحه أخطاء المؤرِّخين، وغالِبًا ما تناولَ أمثِلته مِنَ المسعودي، وهذا ما يُفسِّرُ سبب وجود نِقاشٍ عن مدينة النُحاس في المُقدِّمَة. فقد كَتَبَ ابن خلدون ما يلي:

وكما نقلهُ المسعودي أيضًا في حديث مدينة النُحاس، وأنَّها مدينةٌ كُلُّها مِن نُحاس بصحراء سجلماسة، طَرَقَها موسى بن نُصير في غزوتِه إلى المغرِب، وأنَّها مُغلقة الأبواب وأنَّ الصاعِدَ إليها مِن أسوارِها إذا أشرَفَ على الحائِط صفّقَ ورمَى بنفسِهِ، فلا يرجع آخر الدهر، في حديثٍ مُستحيلٍ مِن خُرافات القُصَّاص. وصحراء سجلماسة قد نفضها الرُكاب والأدِلاّء ولم يقِفوا لهذه المدينة على خبر. ثُمَّ إنَّ هذه الأحوال التي ذكروا عنها كلُّها مستحيلٌ عادةً، مُنافٍ للأمور الطبيعية في بناء المُدُن واختِطاطِها[34].

واستَبعَدَ ابن خلدون إمكان تجميع ما يكفي من النُحاس لبناء مدينةٍ كاملة منه[35]، لكنّه لم يعتَرِف بأنّ المسعودي، الذي كان ذكيًّا جدًّا، لم يُصدِّق قصّة مدينة النُحاس، وعلى الأغلب أنّهُ لم يتوقّع من قُرّائه أن يُصدِّقوها، لكنّهُ ذَكَرَها لتسليَتِهِم ليس إلا، فوضَعَها في فَصلٍ مُخصّصٍ للبِحار وعجائب البلاد الغريبة[36]. فكان يكتُبُ أدبًا وكانت الأعاجيب تُمثِّلُ قِسمًا مُهِمًّا من الأدب العربي القديم.

رابعًا: ما هي إرَمَ ذات العِمَاد؟ وأين كانت؟

كانت إرَمَ ذات العِماد أحد الأماكن الأسطورية التي اهتمَّ بِها مُصنِّفو ألف ليلة وليلة والمسعودي وابن خلدون. ويُشير القُرآن إليها باختصار وبطريقةٍ غيرِ واضحة: {ألم تَرَ كيف فَعَلَ ربُّكَ بعاد. إرَمَ ذات العِماد}. ويقول مُفسِّرو القُرآن إنّ شدّاد بن عاد أوجَدَ حديقةً في اليمن قبل الإسلام، وكان ينوي منافسة الجنّة بكُفرِهِ وسمّاها إرَم، لكنّ الله قضى عليها وعليه هو وحاشيته عندما طغوا فيها. ويظهر توضيحٌ لهذا التفسير في ألف ليلة وليلة بعنوان: «عبد الله بن قِلابة ومدينة إرَم ذات العِماد»[37]. وفي هذه القِصّة، يضيع عبد الله بن قِلابة في الصحراء عند ذهابِهِ للبحث عن ناقَتَين ضلّتا الطريق، فوَجدَ نفسه في مدينة إرَم العجيبة وكانت فيها أجنِحَةٌ شامِخَة تحتوي جميعُها غرفًا مبنيّةً من الذهب والفِضّة ومُرصّعةً بالياقوت والحجر واللؤلؤ وأوراق مداخلها جميلة مثل الحِصن.

وكان ابن خلدون قد دقّقَ في تفاصيل هذه القصّة، فتساءل عن سبب عدم وجود تقارير موثوقة عن رحّالة في اليمن يعبُرون هذه المدينة. وبدا لهُ أنّ كلمة عِماَد فُهِمَت فهمًا خاطئًا، فهي تعني «أوتاد الخيَم»[38].

ذكر المسعودي في مروج الذهب قصّة اكتشاف هذه المدينة المهجورة على يد عربيٍّ يبحث عن ناقتَيه الضائعَتَين، واعتمد على كعب الأحبر. وكانت لديه شكوكٌ أيضًا، فهو يعتقِد أنّ كثيرًا من المُتعلِّمين يرون أنّ قِصَصًا كهذه مشكوكٌ في أمرِها، وأنّها مُجرّد اختراعٍ اخترعه القُصّاص لكسب رضا ملوكهم. كما لاحظ المسعودي أنّ قِصَصًا كهذه موجودة في مجموعاتٍ عدة، بما فيها قصّة فارسية، تُعرف لدى الناس باسم ألف ليلة وليلة، وهي قصّة ملِك، ووزير، وابنة الوزير، واثنتين من عبيدها دنيازاد وشهرزاد[39].

ظهرت قصّة إِرَم ذات العِماد مرّةً أُخرى في بعض قِصَص الرُعب للروائي لوفكرافت من القرن العشرين (الذي كان مُتحمِّسًا منذ طُفولته لِقِصَص ألف ليلة وليلة). وهُناك رُهبانٌ نحيلون يرتدون ملابِسَ مُزخرفة نفخوا في الهواء الأعلى، والجميع تنفّسَ هذا الهواء، ورُبّما كانوا من رُوّاد مدينة إِرَم القديمة. ويُظهِر مشهدٌ مأساويٌّ أخيرٌ رجُلًا بدائيًا، رُبّما هو مِن سُكّان إرم الأصليين، مُمزّقًا من أفراد العِرق الأكبر سِنًّا. وتذكّرتُ كيف يخاف العرب هذه المدينة التي لا يوجد اسمٌ لها، وكُنتُ سعيدًا لأنّ الجُدران الرمادية والستائر التي وراء هذا المكان كانت ظاهِرَة[40]. وكان الشخص العربي الذي غامرَ ودَخَلَ هذه المدينة بحثًا عنِ المعرِفَة الشيطانية قد جُنّ لِما رآه. ويكشف بحّارٌ من المُولّدين اسمه كاسترو في كِتاب نِداء كتوثلو (نُشِرَ أوّل مرة سنة 1929) ما يعرفه عن الطقوس القديمة والمُروِّعَة عند القُدَماء، وقال إنّهُ يعتقِد «أنّ مركز المعبد يقع في الطُرُق الضائعة في الجزيرة العربية حيثُ توجد مدينة إِرَم ذات العِماد، مخفيةً وغير ملموسة»[41].

قبل أن يتحدّث عن قِصّة «مدينة النُحاس» في مُلاحظاته التمهيدية في الجُزء الأوّل من المُقدِّمَة، كَتَبَ ابن خلدون ما يلي عن قِصّةٍ غريبةٍ أُخرى: «وكثيرًا ما يعرِضُ للسّامِعين قبول الأخبار المُستحيلة، وينقلونَها وتؤثَر عنهُم. كما نقلهُ المسعودي عن الإسكندر لمّا صَدَّتْهُ دَوابُّ البحرِ عن بناء الإسكندرية، وكيف اتَّخذ تابوت الخَشَب وفي باطنِه صُندوق الزُّجاج، وغاصَ فيه إلى قعرِ البحر، حتّى كتب صُوَر تلك الدوابِّ الشيطانيّة التي رآها، وعمل تماثيلها مِن أجسادٍ معدنية، وَنصبَها

حِذَاء البُنيان، ففرَّتْ تلك الدوابُّ حين خَرَجت وعايَنَتْها، وتمَّ لهُ بِناؤه، في حكايةٍ طويلةٍ مِن أحاديث خُرافةٍ مُستحيلة»[42].

شكَّ ابن خلدون بهذه القِصّة على أساس أنّ الحاكِم لا يتجرّأ على المُجازفة بأمرٍ كهذا، ولن يسمح لهُ مرؤوسوه بالتأكيد بالقيام بذلك. كما أنَّ الجِنَّ تُغيّر أشكالها ولا تتّخذُ شكلًا واحِدًا، والهواء البارِد داخِل العُلبة سيُفقَد عن قريب وسيشعُر الرجلُ بداخله بالحر الشديد. وعلى الرّغم من أنّ قِصّة الإسكندر ووحوش البحر غير مذكورة في ألف ليلة وليلة، فإنّهُ توجد روايةٌ مُغايرة ومُختصرة لها في قِصّة عروس العرايس وخدعتها، إضافةً إلى عجائب البِحار والجُزُر، وهي إحدى القِصَص الخيالية في مجموعة قِصَصية مُماثِلَة هي الحِكايات العجيبة والأخبار الغريبة[43].

كان ابن خلدون شاكًّا في ما عدّه روايات المسعودي الكاذِبَة عن العبّاسيين. ويبدو أنّ البرامِكة الذين كانوا يُمسِكون بِزِمام الإدارة في عهد الخليفة هارون الرشيد (708-809) بِرئاسة جعفر تمتّعوا بِنُفُوذٍ وسُلطَةٍ شديدَين، إلى أن اعتُقِلَ جعفر فجأةً سَنَة 803 وأُقيمَ عليه الحد، واعتُقِلَ بقيّة البرامِكَة بأكملهم وصودِرَت مُمتلكاتُهُم[44]. ولم يُصدِّق ابن خلدون القِصّة الموجودة في مروج الذهب وغيرها من كُتُب التاريخ التي تقول إنّ هارون، الذي كان مُعجبًا بأُختِهِ العبّاسة، أراد مِنها حُضور حفلات الشُرب عِنده، ومن أجل تفعيل هذا الأمر، قام بتزويجها جعفر واشتَرَط ألّا يناما معًا. لكنّ العبّاسة خَدَعَت جعفر وجرّتهُ لمُمارسة الجِنس معها عندما كان سكرانَ وحَمِلَت منه. وعندما اكتشف هارون الأمر، قرّرَ أنّهُ ينبغي لجعفر أن يموت[45]. وتُمهّد القِصّة في تاريخ المسعودي لأشعارٍ تتحدّث عن الزوال السريع للمجد والسُلطة والثروة في الأرض. كما يُذكر سُقوط البرامِكَة في بعض نُسَخ ألف ليلة وليلة[46].

يسخر ابن خلدون من فِكرة أنّ هارون الرشيد كان يشرب باستمرار مع مُرافقيه[47]. وعلى الرّغم من أنّ شُرب هارون الرشيد الخمر وسُكره مذكوران بِتكرار في ألف ليلة وليلة، فإنّ كُل الدلائل التاريخية تدُلُّ على أنّهُ كان مُسلِمًا تقيًّا يخافُ الله. وعلى أُسُسٍ مُشابِهَة، شكّ ابن خلدون في القصّة التي ذَكَرَها ابن عبد ربّه في العِقد الفريد التي تقول إنّ المأمون ابن هارون الرشيد كان يمشي ليلًا في شوارِع بغداد عندما رأى سلّةً نازِلَة من نافذةٍ عالية، فتسلّقَ السلّة ودخل إلى الغُرفة التي رأى فيها فتاةً جميلةً فشرِب معها ومارَسَ معها الجِنس[48]. ورَفَضَ ابن خلدون هذه القِصّة رفضًا قاطِعًا

لتعارُضِها مع ما تتحدّث عنهُ المصادِر الأُخرى عن تُقى المأمون ووَرَعِهِ. وثمّة قِصّةٌ مُشابِهَة في ألف ليلة وليلة لكنّها تُنسَب إلى مُعاصِرٍ للمأمون، هو المُغنّي والشاعِر إسحاق الموصلي[49].

خامسًا: العلوم الغريبة

بالرُجوع إلى المسعودي، هَاجَمَ ابن خلدون أيضًا قناعتَهُ بأنّ الرّجال الأوائل الذين خَلَقَهُم الله كانت أجسامُهُم كامِلَة وكانت أعمارُهُم أطول، وقوله إنّ أجسامَهُم تدهورت بِسَبب نقص المادّة حتّى وصلت إلى وضعها الحالي، ولن يتوقّف تدهورها حتّى يأتي زمن التحلُّل الكامِل ودمار العالم[50].ورَفَضَ ابن خلدون هذه النظرية لِكَونها غير مدعومة بأيّة دلائل مُقنِعَة. ويجدُرُ بِنا أن نُلاحِظ أنّه اعتَمَدَ على الحس العام والمنطق البسيط بدلًا من أي منهجيةٍ فلسفية مُعقّدة في نَقدِهِ للمسعودي، ولكن رُبّما كان عليه أن يُهاجِم مروج الذهب من أجل أن يوجِدَ مساحةً للمُقدِّمة.

يقول المسعودي إنّ وجود آثارٍ واسِعَة مثل الأهرام وقاعة خوسرو الفارسية طَرَحَ أسئِلَةً كإمكان بِنائِها مِن جانب عمالقة، (ولم يكُن هذا النوع من الخيال خاصًا بالتقاليد الإسلامية. فعلى سبيل المثال، تذكُر قِصّة Roman de Brut من القرن الثاني عشر أنّ عِملاقًا ساعَدَ مرلين في بِناء معلم ستونهنج، ويُعتقد أنَّ معابِد غانتيجا الحَجَرية الماسونية في جزيرة غوزو على البحر المُتوسِّط من بِناء العمالِقَة). سخر ابن خلدون من فكرة اعتقاد أنّ أجسام القُدماء مُتناسِبَة مع هذه المعالِم، وبالتالي فإنّ أجسامَهُم أطول وأعرض وأثقل مِن أجسامِنا، وبالتالي كان هُناك تناسُبٌ صحيح (بين أجسامِهم) والقوة الفيزيائية التي نشأت منها هذه المباني[51]. وهاجَمَ تحديدًا الفكرة السائِدَة القائِلَة إنّ المعالِم التي تُعزى إلى قبيلة عاد كانت كبيرةً جدًا لأنّ قوم عاد كانوا عمالِقَة، والحقيقة هي أنّ المعالِم الكبيرة كانت نتيجةَ التنظيم الاجتماعي المُتفوّق والاستعمال الماهِر للمعِدّات.

على الرّغم مِن أنّ استِعداد ابن خلدون لاستِعمال المنطق واستنباط أمورٍ عامّةٍ مبنيةٍ على المنطِق والمُلاحظة تجعلُهُ يبدو حديثًا، فإنّ ثمّة حدودًا لعقلانيتِهِ؛ فبعض أفكاره عن نِظام العالم تُصنّف اليوم غريبة، ليس ذلك فحسب، بل الكثير مِن مُعاصِريه كانوا سيجِدون هذه الأفكار غريبةً بعض الشيء. وكَتَبَ ما يلي في كلامِهِ عنِ العمالِقَة المُفترضين في الزمن القديم: «يحكون عن عَوج بن عناق، رَجُلٌ مِن الكنعانيين الّذين قاتلهم بنو إسرائيل بالشّام، زعموا أنّهُ كان لطوله يَتناول السَّمَك من البحر ويشويه إلى الشمس»[52]. وتحدّثَ المؤرّخون الأوائل، مثل الطبري والثعالبي، عن الطبيعة

العملاقة لِمَلك باشان، الذي زَعَمَ أنّهُ ينام مرّتين فقط في السنة، وكان طويل القامة لدرجة أنّ البحر كان يَصِل إلى قدميه فحسب. وسَخِرَ ابن خلدون من فكرة العملاق التي رواها قُصّاصٌ ورُواةٌ جَهَلَة، ثُمّ أنكَرَ إمكان أن يكون العملاق قد وَضَعَ السَمَكَ عاليًا لكي يستوي تحت حرارة الشمس: «ويزيدون إلى جهلهم بأحوال البشر الجهل بأحوال الكواكِب، لما اعتقدوا أنَّ للشمس حرارةً وأنَّها شديدة فيما قَرُب مِنها، ولا يعلمون أنَّ الحرَّ هو الضوء، وأنَّ الضّوءَ فيما قَرُبَ من الأرض أكثر، لانعكاس الأشِعَّة من سطح الأرض بِمُقابلة الأضواء، فتتضاعف الحرارة هنا لأجل ذلك، وإذا تجاوَزَت مطارِحَ الأشعّة المُنعَكِسة فلا حارَّةٌ ولا بارِدَة، وإنَّما هو جسمٌ بسيط مُضيء لا مِزاج له»[53].وبالتالي، فإنّهُ اعتَقَدَ أنّهُ كُلّما ابتَعَدَت أشِعّة الشمس من الشمس، أصبحت ساخِنَةً أكثر، كما اعتَقَدَ أنّ الشمس ليست ساخنة ولا بارِدَة، بل هي نجمٌ مُشِعٌّ فحسب، ومن الصعب أن نعرف من أين جاء بِهَذه الفِكرة.

وفي حين استَبعَدَ علم الخيمياء إمكان تحويل المعادن الأساسية إلى ذهب، سلَّمَ ابن خلدون بالتكوّن التلقائي للعقارِب والنحل والأفاعي كأمرٍ واقِع، لكونِها أمورًا تمَّت مُلاحظتُها[54]. وعندما تحدّث عن تفوّق المِهَن في مِصر على المِهَن في المغرب، قال إنّهُ سَمِعَ أنّ المِصريين نجحوا في تعليم الحِمار وغيره من الحيوانات الرباعية الأرجُل الكلام[55].

لكنّهُ لم يكن أكثر عقلانيةً في تحليله لأسباب حدوث الطاعون، فقال أوّلًا إنّه نِتاجٌ للحضارة الزائدة وكثافة السُكّان، إذ يؤدّي ذلك إلى تلوُّث الهواء[56]. كما قال إنّ وُجود كثيرٍ مِنَ الناس يتحرّكون في مكانٍ واحِدٍ يجعل الهواء في حركةٍ دائِمَة ويمنع الانحلال[57]. وكان صديق ابن خلدون ومُنافِسُه ابن الخطيب أكثر حِدّةً في تحليله أسبابَ الطاعون، فقال إنَّهُ ينتشِر عن طريق العدوى. وكانت هُناك أفكارٌ أخرى غير عقلانية في تفكير ابن خلدون، فعِندَ تحليله لغوّاصة الإسكندر، أخفقَ في مُلاحظة أنّ موته بسبب الاختناق مُقنِعٌ أكثر من موته بسبب الحرارة المُرتَفِعَة. ويقول في نِقاشٍ آخر من المُقدِّمَة إنّ التدخُّل الإلهي عامِلٌ حاسِمٌ في صِراعاتٍ مُعيّنَة[58]. وكما سوف نرى في فُصولٍ لاحِقَة، كانت لديه أفكارٌ غريبة عن الحِمية والسحر.

سادسًا: الأنقاض والحُكم السيّئ، وحُكم الله

كانت الأنقاض تُشير إلى الحُكم الفاسد والسيّئ أيضًا، إلى جانِب دلالتها على الموت والزوال وغرور الأغنياء. لكن يوجد تناقُضٌ واضِحٌ في المُقدِّمَة، فيقول ابن خلدون في مُعظمها إنّ الأنقاض

تنتُجُ من المُسبِّبَات الطبيعية أو التطوُّرات الاجتماعية – رُبّما الطاعون أو الحُكم الفاسِد أو تبذير سُكّان المُدُن ونُعومتهم أو تدمير العرب البدو. «الأزمان تُهلِكُنا»[59]. لكنّهُ يشعُرُ أنّهُ مجبرٌ في أوقاتٍ أُخرى على أن يقول إنّ توطُّد السُكّان هو من القضاء والقدر اللّذين شرّعهُما الله. {وإذا أردنا أن نُهلِكَ قريةً أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقَّ عليها القولُ فدمّرناها تدميرًا} (الإسراء: 16). (واستعمل المؤرّخ المقريزي، الذي كان تلميذ ابن خلدون في القاهِرَة، الآية ذاتها في كتابِهِ إغاثة الأُمّة بِكشف الغُمّة، وهو دِراسةٌ عن الأثمان الباهِظَة والمجاعات)[60].

ثمّة قِصَصٌ في ألف ليلة وليلة تُعطي رسائل عن أقوامٍ وجماعاتٍ حَكَمَ الله عليها، على سبيل المثال نقوش القبر، وهي القِراءة التي تختِم قِصّة عبد الله بن قِبَالة وإرَم ذات العِماد.

إن تذكروني بعد طول زماني	وتقلُّبِ الأيّام والحدثان
فأنا ابن شدّاد الذي ملك الورى	والأرض أجمعها بِكُلِّ مكان
دانت لي الزمر الصعاب بأسرها	والشام مِن مصر إلى عدنان
قد كُنتُ في عزّ أذل ملوكها	وتخافُ أهلُ الأرضِ مِن سُلطاني
وأرى القبائِلَ والجحافِلَ في يدي	وأرى البِلادَ وأهلها تخشاني
وإذا ركبتُ رأيت عدّة عسكري	فوق الصواهِل ألف ألف عنان
وملكتُ ما لا ليس يحصر عدّه	ودخرته لنوائب الحدثان
وعزمتُ أن أفدي بمالي كلّه	روحي إلى حينٍ مِنَ الأحيان
فأبى الإله سوى نفاذ مُراده	فأنا الوحيدُ إذن مِنَ الإخوان
وأتاني الموتُ المفرق للورى	فنُقِلتُ مِن عزٍّ لدار هوان

ولقد لقيتُ جميعَ ما قدّمتُه   فأنا الرهينُ به وكُنتُ الجاني

فاربأ بِنَفسِكَ أن تكونَ على شفا   واحذر، هديت، طوارِقَ الحدثان[61]

وكما يعتقِد ابن خلدون، فإنَّ التطوّرات الاجتماعية أو إرادة الله هي التي تُقرّر مصير السُلالات الحاكِمة والمُدُن والقُرى؛ فهو يرى أنّ الله يعمل بالأسباب الطبيعية، فالله حَكَمَ على سُكّان مكانٍ ما بالذنوب لكي يُدمِّر مكانهُم بعدالة. ويقول الغزالي في تهافُت الفلاسِفَة بطريقةٍ مُشابِهَة إنّه لا يوجد رابِطٌ بين السبب والنتيجة إلاّ إذا أراد الله ذلك.

كما سنرى في الفصل الرابِع، عندما نتحدّث عن نظرية العصبية لابن خلدون، يحدث سقوطٌ وانهيارٌ بعدما ينجح حاكمٌ وأتباعُه القبليون في توطيد أنفُسِهِم في مدينةٍ ما بعد ثلاثة أو أربعة أجيال، فيدخُل نِظامُ الحُكم في الترف والرفاهية والتبذير. وبعدما تضعُف الروابط بين العصبية القبلية والتقشُّف البدوي، يبدأ الحاكِم بالاعتِماد على المُرتَزَقَة والجنود العبيد، وبتطبيق الضرائب التي لم يُجِزها الإسلام لكي يدفَعَ لهُم. ولذلك فإنّ سُقوط سُلالةٍ ما نتيجةً لتطوّراتٍ اجتماعية لا مفرَّ مِنه، وبالتالي فإنّ ذنوب السُلالة الحاكِمة وأتباعها وجشعهم هي المُبرّر الإلهي للقضاء على أُناسٍ ضلّوا. فثمّة نتيجة مُلاحظة لِسَبَبَين، ويكفي سببٌ واحدٌ للوصول إلى هذه النتيجة. (هذا النوع من تحديد كثرة المُسبّبات للوصول إلى نتيجة، مألوفٌ لقُراء كتاب فرويد في تفسير الأحلام).

إنّ مُقاربة ابن خلدون لعلم الاجتماع في المُقدّمَة مُقاربةٌ أخلاقية، وكانت لديه مُشكِلة في التعامُل مع قضايا القضاء والقَدَر والسببية، مثلهُ مِثل المُتكلّمين والفلاسفة الذين جاؤوا من قبله. ولم يُحب التفكير في الأسباب، فالتفكير في الطبيعة الإلهية للأسباب يُشبه التفكير في ذهنية الله وعقله، وهذا يُشبِه الكُفر. وكان يعتَقِد أنّهُ لا يُمكن للإنسان أن يُفكّر في طبيعة الأسباب، ورأى أنّ الفيلسوف الذي يضع فرضياتٍ لن ينجحَ في مهمّتِه. ولذلك فقد نهانا الرسول عن دِراسة الأسباب[62].

الفصل الثاني
لعبة العروش في شمال أفريقيا
في القرن الرابع عشر

سادَ صِراعٌ سياسيٌّ طويلٌ وغيرُ حاسِمٍ شمالَ أفريقيا عَقبَ زوال دولة المُوحّدين في القرن الثالث عشر لإعادة توحيد المناطق التي كانت خاضِعَةً لحُكم هذه السُلالة الحاكِمَة. وعلى الرّغم من أنّ دولة الحفصيين في أفريقيّة (شرق المغرب وهي تشمل تونس حاليًّا وقِسمًا من شرق الجزائر) عدّت نفسها الوريث الحقيقي للمُوحّدين، إذ إنّها جاءت من سُلالةٍ إداريةٍ كانت تعمل لدى المُوحّدين، كان المرينيون في المغرب القادرون على تكوين جيوشٍ قبلية أكبر على وشك أن يُوحِّدوا المغرِب. واعتَمَدَ المرينيون اعتِمادًا رئيسيًّا على رِجال القبائل البربرية من شرق المغرب وغرب الجزائر، لكنّ مُلكية سُلالة عبد الواد لتلمسان في غرب الجزائر مثَّلت عائقًا أمام طُموحاتهم. وكانت مُلكية تلمسان مرغوبًا فيها نَظَرًا إلى كونِها واقِعَةً على طريق الذهب النابع من شبه الصحراء الأفريقية عبر سجلماسه، ويمتد الطريق من تلمسان إلى أوران حيث يُمكن شحن الذهب إلى أوروبا ومصر أو تُركيا. وكانت عدم قابلية الاعتماد على ضرائب القبائل التي وضعها المرينيون مُشكِلةً دائمةً للسُلالة الحاكِمة. كما أنّ الصراع الثُلاثي البسيط المُفترض أصبح أكثر تعقيدًا بسبب وجود مُنافسين للسُلطة إضافةً إلى المرينيين والحفصيين وسلالة الوداوِدة ضمن العائلات الحاكمة. وكان نظام عدم التوريث مُشكِلَةً لسُلالة المرينيين وغيرهم من سُلالات شمال أفريقيا الحاكِمَ، وأُدخِلَت أُسرة بني نصر عبر مضيق جبل طارق في هذا الصِراع في سياسة شمال أفريقيا. (واندمج أهالي شمال أفريقيا في سياستهم).

أوّلًا: الطوبوغرافيا

حَصَلَ ابن خلدون على مُعظَم معلوماتِهِ في الطوبوغرافيا من كتاب نُزهة المُشتاق في اختراق الآفاق، وهي دراسةٌ جُغرافيّةٌ وَضَعَها مُحمّد الإدريسي في القرن الثاني عشر لروجر الثاني حاكم صقلية. وكان الإدريسي قد قسّمَ العالم إلى سبع مناطق مناخية وقسّمَ كُل منطقةٍ إلى عشرة أقسام. لم تكُن المنطقة الباردة السابعة ولا المنطقة الحارّة السابعة مُناسِبَتَين لتعدادٍ سُكّاني كثيف[63]، وكانت المناطق المناخية الوُسطى هي الأكثر تحضُّرًا، والنقطة الأهم لابن خلدون هي أنّ مُدُن شمال أفريقيا ومراكز سُلطة البربر كانت في المنطقة الثالثة، كما كانت مُعظم المراكز الإسلامية العُظمى في المشرق. ويقول ابن خلدون في المُقدِّمة إنّ العلوم والصناعات والمباني والملابِس والأطعِمَة والفواكه، حتّى الحيوانات، وكل ما يقع في المناطق أو الطبقات الثلاث الوُسطى يتميّز بطبيعته المُعتَدِلة والمُتناسِبَة، كما أنّ سُكّان هذه المناطق أكثر اعتِدالًا في أجسامِهِم وألوانِهِم وصِفاتِهِم الشخصية وظُروفهم عمومًا. وازدَهَر البيزنطيون والفُرس وبنو إسرائيل واليونانيون والهنود والصينيون ضمن هذه المناطق أو الطبقات[64]. وسلّمَ الإدريسي وابن خلدون ومُعظم الباحثين في العصور الوُسطى الإسلامية بِكُروية الأرض. ومُعظم ما أخذه ابن خلدون من الإدريسي ومن جغرافيين عرب آخرين لا علاقة له بما يهُمُّنا تاريخيًّا من المُقدِّمة. تُقرأ المُقدِّمة في هذا المقطع من الفصل الأوّل، وهو مُخصّصٌ للمناطق المُعتَدِلَة وغير المُعتَدِلة، وفي مقاطِعَ أُخرى، وكأنّها موسوعةٌ علميةٌ شامِلَةٌ بدلًا مِن كونِها رِسالةً مُركَّزةً حول القِوَى الأساسية التي تُحرِّك التاريخ.

على الرُغم من شكوك ابن خلدون حول قصّة مدينة النُحاس وإرم مدينة العِماد، فإنّهُ قَبِلَ بحقيقة يأجوج ومأجوج العِملاقَين، إضافةً إلى تقارير عن الموقِع الجُغرافي للسد الذي بناه الإسكندر العظيم لإبقاء تِلك المخلوقات بعيدة[65]. ورُبّما اعتقد بها لأنّ حقيقتها وخَطَرها مذكورَان في القُرآن في سورة الأنبياء: {حتّى إذا فُتِحَت يأجُوجُ ومأجُوجُ وهُم مِن كُلِّ حَدَبٍ ينسِلون. واقترب الوعدُ الحقُّ فإذا هي شاخصَةٌ أبصارُ الذين كفروا ياويلنا قد كُنّا في غفلةٍ مِن هذا بل كُنّا ظالِمين} (الآيتان 96-97).

وكانت جزيرة الياقوت مكانًا غريبًا، قال عنها ابن خلدون في المُقدّمَة ما يلي: «وقبالتها في البحر المُحيط جزيرة الياقوت في وسط جَبَلٍ مُستدير لا منفذَ لهُ إليها ولا مسلكَ والصُعود إلى أعلاه مِن خارجه صعبٌ في الغاية وفي الجزيرة حيّاتٌ قتَّالة وحصى مِنَ الياقوت كثيرة فيحتال أهل تِلكَ الناحية بِما يُلهِمُهُم الله إليه»[66].

إذا وضعنا العرض الجغرافي للإدريسي وابن خلدون جانِبًا، هُناك مسافةٌ تُقدَّر بنحو 1500 ميلٍ بين تونِس ومضيق جبل طارق. وكانت شمال أفريقيا أرضًا خصبةً في القرنالرابع عشر أكثر مِمّا هي الآن، ويُقدّر أنّ الصحارى تنمو بمئاتٍ من الأميال المُربّعة سنويًّا في الزمن المُعاصِر، وأسهم الرعي والطلب على الحَطَب في تآكُل التُربة.

إنّ المغرب وإفريقيّة قِسمٌ من الأرض الجافّة على حافّة البحر المُتوسّط التي كَتَبَ عنها فرناند بروديل ما يلي:

إنّها أرضٌ جافّةٌ لا يوجد فيها ماء: يوجد فيها هُنا وهُناك بعضُ الينابيع والجداوِل والنباتات والأشجار. وتُعطي الحياةُ النباتيةُ المُتناثِرة فيها مجالًا للرعي. والخشب فيها شحيح. وهُنا تبدأ في هذه الأرض القاحِلَة سِلسِلةُ منازِل الطين، وهي سلسلةٌ مُمتدّةٌ من الهِند إلى أفريقيا الاستوائية، وتُعدّ المباني الحَجَرية التي نجِدها تُحفةً فنيّةً فريدةً من نوعِها تمّ بِناؤها بِتِقنيّة من الحِجار المُتراكِمَة من دون خشب. ولم تكُن المُشكِلَة هُنا، كما هي في منطقة البحر المُتوسِّط، في بِناء السُفُن ومَطابِخِها، بل في الطبخ اليومي ونار المُخيّمات المُستعملة للطبخ والتي تشتعل بين حَجَرَين. وكُلُّ شيءٍ كان وقودًا لها: بضعة أغصانٍ خشبية ونباتاتٍ جافّة وأعشاب الحَلفاء ولحاء أشجار النخيل و«روث الجَمَل والحصان أو الثور الذي يجف تحت أشعة الشمس»[67].

تمتد جبال أطلس من طول ساحل المُحيط الأطلسي وصولًا إلى أفريقيّة، وتُبلِّل المناطق الساحلية والجبال في فصل الشتاء بالأمطار الآتية من الأطلسي. كانت تونِس والقَيروان من أهم المُدُن في إفريقية، إضافةً إلى كون الساحل الإفريقي أرضًا خصبة، وتُزرع الذُرة والقمح والزيتون في القِطاع الشمالي، في حين يُعَدّ الشعير المحصول الرئيسي في المناطق الجافّة الجنوبية والمركزية، ويكون الطقس رَطِبًا وبارِدًا من شهر تشرين الأوّل/أكتوبر إلى شهر نيسان/أبريل. وسَكَنَ البدو في العصور الوُسطى في السُهوب المُمتدّة إلى جنوب الجِبال الساحلية وشمال الصحارى.

كانت مُدُن قسنطينة وبسكرة وبوجي وتلمسان أهمَّ المُدُن في المنطقة التي تُسمّى اليوم الجزائر. وتشمل منطقة التل الشريط الساحلي الجزائري والمناطق الجبلية الواقعة خلفه. وتوجد أكثر المناطق خصوبةً في السهل الساحلي الغربي، كما توجد المُنحدرات الشديدة التي تمثّل عائقًا أمام

الزراعة الواسِعَة في أماكِنَ أُخرى، وتنحَدِر جِبال أطلس قليلًا نحو الهِضاب المُرتَفِعَة، وهي منطِقَة كان رعي الغَنَم والعنز فيها مُنتَشرًا، ثُمّ تَنحَدِر الهِضاب المُرتَفِعَة إلى الصحارى.

كانت مُدُن فاس ومراكِش على السُهوب الخصبة في الأطلسي، وسجلماسه في الجنوب، المُدُن الرئيسية في المغرب في القرن الرابع عشر. وتُشير منطقة الريف إلى منطِقَة مُرتَفِعَة في الساحِل الشمالي تقعُ فيها بعض الوِديان الخصبة، كانت لا تزال مُشجّرةً بِكثافةٍ في القرن الرابع عشر. مُورِسَت مُعظم الزِراعة في المناطق الجبلية الواقِعَة في شمال المغرب وغربِهِ، وإذا سِرنا من شمال الريف إلى جنوبِهِ، نصِل إلى الأطلس الوسطي والأطلس المُرتَفِع والمناطِق المُقابلة للأطلس. وتبدو جبال أطلس المُرتَفِعَة وكأنّها جِدارٌ بارزٌ من السهب، وتتساقط أمطارٌ غزيرةٌ في مُنحدراتِها الجنوبية والشرقية وتسير الجداوِل في ممرّاتِها الضيّقة، وتُمارَس الزِراعة في هذه المُنحَدَرات. مع نهاية الربيع، ينقل الناس المُقيمون في القُرى المُنخفِضَة القطيعَ إلى المراعي الواقِعَة على مُنحدرات جِبال أطلس المُرتَفِعَة. وإنّ المُنحدراتِ الشماليةَ المُرتَفِعَةَ مُشجّرةٌ، لكنّ زراعة النباتات في السُهوب تسود المُنحدرات الجنوبية وتُوفّر الثلوج الذائبة مجالًا للمراعي والأراضي الصالحة للزراعة. وكانت منطقة الأطلس المُرتَفِعة مُستقِلّةً، وبالتالي كان يصعُبُ على المرينيين في فاس التحكُّم بالمناطق الجَبَلية، وأشار إليها المُستعمِرون الفرنسيون لاحقًا باسم «المغرب الذي لا فائِدَة منه». وكانت منطقة الصحارى الواقِعَة وراء نِطاق جبال أطلس منطقة الصنهاجة البربر، وكان الصنهاجة يجولون في الصحاري، وسيطر برابِرَة المصمودة على الجِبال، وبرابِرَة الزناتة على السُهوب. ووفّرَ رِجال قبائِل الزناتة قليلًا من الفُرسان المُسلّحين لحُكّام شمال أفريقيا ولِغرناطة الواقِعة تحت حُكم بني نصر.

ثانيًا: عمل ابن خلدون المُبكر في شمال أفريقيا

تنقّلَ ابن خلدون من مدينةٍ إلى أخرى ومن حاكِمٍ إلى آخر، وتبوّأ عدّة مناصِب إدارية، كما عَمِل كاتِبًا. كَتَبَ بإسهابٍ في المُقدّمَة عن الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الكاتِب، فينبغي أن يكون أسلوبه الأدبي جيّدًا، وأن يكون مِنَ الطبقة العُليا وعلى اطّلاعٍ معرِفيٍ واسِع: «واعلم أنَّ صاحِبَ هذه الخطة لا بُدَّ من أن يتخيَّرَ أرفع طبقات الناس وأهل المُروءة والحشمة منهم وزيادة العِلم وعارضة البلاغة فإنه مُعرَّضٌ للنَظر في أُصول العِلم لما يُعرض في مجالس المُلوك»[68].

بدا ابن خلدون في بعض الأحيان أنّهُ القوّة الكامِنَة وراء الحاكِم، وفي أوقاتٍ أُخرى كان في السِجن أو كان هاربًا. وكان عميلًا بيروقراطيًّا بعض الشيء إذ عَمل في مجالاتٍ خطيرةٍ كان الموتُ فيها عقوبةً للإخفاق السياسي.

وُلِدَ ولي الدين عبد الرحمن ابن خلدون سنة 1332 في تونِس التابِعَة للحفصيين، وكما سنرى لاحِقًا في هذا الفصل، كان عملُهُ، بصفته إداريًّا ودبلوماسيًّا ورجُلَ بلاط ومُدَرِّسًا قبل ذهابِهِ إلى مصر، مُعقّدًا جدًّا إذ إنّهُ تبوّأ عدّة مناصِب في البلاط[69]. وزَعَم أجدادُهُ الأرستقراطيون، الذين تباهوا بأنّ نَسَبهم يعود إلى قبيلة كِندَة في حضرموت قبل الإسلام، أنّهُم استقرّوا في إشبيلية أيّام الفتوحات الإسلامية، لكنّهُم فرّوا منها قبل استعادة الإسبان لها واحتِلالها من جانب قوات شقتاله سنة 1248. ثُمّ استقرّ بنو خلدون في إفريقية. (ورحّبَ حُكّام تونِس وفاس وتلمسان في القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر بالمُهاجرين من الأندَلُس، وأعطوا مناصِب في البلاط لمن كانت لديه خبرةٌ إداريةٌ أو علمية). وكان ابن خلدون فخورًا جِدًّا بنَسَبِهِ وارتَبَط ارتِباطًا عميقًا بالثقافة الأندَلُسية، فكان ينتمي إلى أُسرةٍ مِنَ العُلماء والإداريين، وكان والِدُهُ عالِمًا وفقيهًا.

على الرّغم من أنّ دولة المُوحّدين في شمال أفريقيا والأندلُس شارفت على الانتِهاء سنة 1269 وانقَسَمَت إلى دُوَلٍ، منها دولة الحفصيين ودولة الوداوِدة ودولة المرينيين، فإنّه يُمكِنُنا تتبُّع آثار دولة المُوحّدين في السياسة التي مُورِسَت في تونِس وتلمسان وفاس. فمُعظَم النُخبَة الحاكِمَة في تونِس الحفصية، وبخاصّةٍ الأرستقراطية العسكرية يعود نَسَبُها إلى المُوحّدين، واعتَنَت هذه النُخبَة القديمة في الحِفاظ على مؤسّسات المُوحّدين وإدارييّها، لكنّ أثر المُهاجرين الأندلُسيين وسُلالتِهِم في البلاط ازداد في القرن الرابع عشر ونافسوهُم على مناصِب إدارية. كانت تونِس هي مركز الثقافة الأندَلُسية في شمال أفريقيا، ووَصَفَ أنسلم أدورنو، وهو حاج زار تونِس سنة 1470، المكان بأنّهُ مُحصّنٌ تحصينًا قويًا ومملوءٌ بالبيوت الكبيرة المبنية بالرُخام الأبيض والمُحاطة بالساحات. وكانت هُناك ضاحية مُزدهِرَة خارج البوّابة الشرقية للمدينة يسكُنُها تُجّار جنوى والبندقية وبيزا وفلورنسة وكتالونيا. ووظّفَ الحاكِم حينها نحو ثمانية آلاف إلى تسعة آلآف فارِسٍ من البدو. وعلى الرّغم من أنّهُم خيّموا بالقُرب من تونِس، فإنّهُ لم يُسمَح لهُم بالمبيت ليلًا ضِمن أسوار المدينة، وكان الحاكِم بحاجةٍ إلى هؤلاء العرب لحمايتِهِ من قبائل عربيةٍ أُخرى[70]. وعلى الرّغم مِن إعجاب ابن خلدون الشديد بابن تومرت الذي أعلن عن نفسِهِ أنّهُ المهدي وأسّسَ دولة المُوحّدين في المغرِب والأندَلُس،

فإنّهُ لم يُعجَب بولاء الحفصيين الحنيني للمُوحّدين، وكان ينظُر إلى المُوحّدين نظرةً عدائيةً بعض الشيء، ويبدو أنّهُ كان يُفضِّل المرينيين الذين حلّوا مكانَهُم غرب المغرب.

أصبحَ الحُكّام الحفصيون منذ أواخر القرن الثالث عشر خُلفاء، إلاّ أنّ تونِس أيّام الحفصيين كانت ضعيفةً عسكريًّا ولم تكُن مُزدَهِرَةً ثقافيًّا مِثل فاس في المغرِب، الّتي أصبحت تحت حُكم أبي الحَسَن علي المريني (1331-1348) أهمَّ عاصِمَةٍ في شمال أفريقيا. وضمّ أبو الحسن تونِس إلى حُكمِهِ بعد وفاة الحاكِم الحفصي أبي يحيي سنة 1346 وضمّ إليه حاشيةً من رِجال البلاط والعُلماء لِدَعمِه. وقد دَرَسَ أبو الحسن، الذي كان مُسلِمًا تقيًّا ووَرِعًا، القُرآن مع ابن مرزوق (الذي سنتحدّث عنهُ أكثر في ما يلي)، كما كان خطّاطًا بارِعًا وأمضى وقتًا إضافيًّا في نسخ القُرآن، وكان يقدّم نُسَخ القُرآن التي كَتَبها بخطِّهِ الجميل كهدايا دبلوماسية. ونَظَمَ شِعرًا، وتعاطف مع الصوفيين والمُثقّفين[71]، وكانت تِلك سِمَةً من سِمات العصر أن يهتَمّ حُكّام شمال أفريقيا بتقديم أنفُسِهِم رُعاةً للعُلماء والمُثقّفين. فالتّباهي بوجود مجموعةٍ من العُلماء والمُثقّفين في البلاط إحدى علامات المَلَكية، مثلها مِثل المِظلّة الملكيّة كحقّ تسمية الحاكِم في صلاة الجُمعَة وحق صك العُملة. كان ذلك نوعًا من العَرض البارز الخاص بالمغرب والأندلُس، فعلى الرّغم من رِعاية سلاطين المماليك في مِصر وسوريا للعُلماء، فإنَّهُم لم يُعطوهُم مناصِبَ سياسيةً مُهِمّة، كما أنّ هيبة السلاطين ونفوذهم لا تعتَمِدان على الرِعاية التي يُقدِّمُونها للمُثقّفين.

تعلّمَ ابن خلدون في صِغَرِه على يد والِدِه وأصدقاء عائلته، لكنّهُ استفاد في ما بعد من وصول العُلماء المغاربة في عهد أبي الحسن إلى تونِس. وتلقّى دروسًا على يد مُحمّد بن إبراهيم الآبلي، الّذي كان رياضيًّا معروفًا وعالِمًا بالعُلوم العقلية. وُلِدَ في تلمسان وشُغِفَ منذ طفولته بالرياضيات، وبعد أن بدأ طريقه جُنديًّا في الأندلُس، ترك هذا المجال وسافر إلى المشرق لتلقّي العلوم على يد العُلماء الكِبار هُناك، لكنّهُ أُصيب باضطرابٍ ذهني خلال وجوده في المشرِق. دَرَس الفِقه وعلم الكلام بعد رجوعه إلى المغرِب، ثُمّ دَرَس العلوم العقلية بِشغفٍ وأصبح على دِرايةٍ جيّدةٍ بكتابات فخر الدين الرازي، المُتكلِّم والمُفسّرِ المعروف من القرن الثاني عشر. ثُمّ انضمّ إلى بلاط أبي الحسن ومجلِسِه، وأقام في تونِس مع والد ابن خلدون وبدأ بتدريس ابنه الفقه والكلام والعلوم الفلسفية والرياضية واستمرّ ذلك لمُدَّة ثلاث سنوات[72].

لم يصِلنا شيءٌ ممّا كَتَبهُ الآبلي، ويُشير إليه ابن خلدون في التعريف بِضعَ مرّات، حيث عرّفَ به بكونه عالمًا بارزًا بالعلوم الدينية. ودرّسَهُ الآبلي المنطِق والعلوم الفلسفية والرياضية[73]. يكِنُّ له ابن خلدون مِرارًا بالعِرفان والتقدير كأُستاذِهِ في المُقدِّمَة[74]. إضافةً إلى ابن خلدون، درّسَ الآبلي ابنَ عرفة الأكبر سِنًّا وهو عَلَمٌ آخر أصبح من رُوّاد المُثقّفين في غرب العالم الإسلامي. ورَفَضَ الآبلي أن يُدرِّسَ في المدرسة، رُبّما لأنّ مساق التدريس لديهم كان مُحكمًا إحكامًا جيّدًا من النِظام الحاكِم[75]، كما كان يُعارِضُ انتشار الكُتُب المدرسية والمُلخّصات وتَبِعَهُ ابن خلدون في هذا المنهج. وكان السفرُ مُهِمًّا للتعلُّم على أيدي أساتذة مُختلِفين.

على الرّغم من أنّ ابن خلدون استفاد في تعليمِهِ من وُصول أُناسٍ رفيعي التعليم من الغرب، فإنّ سيطرة البلاط المريني على تونِس كانت موقّتة، فلم يكُن حُكم أبي الحسن يتمتّع بشعبيةٍ واسِعة هُناك، وبالتالي لم يتمتّع باستقرارٍ في أفريقية. وقامت عليه قبائل بني سُليم البدوية من المناطِق النائية غاضبةً لِمُحاولتِهِ مَنعهم من مُمارسة حقِّهِم في تحصيل الضرائب من المجموعات المُستقِرّة هُناك، وهجرهُ رجال ضريبة قبائل زناتة الذين وظّفهُم من منطقة تلمسان وهُزِمَ في معركة بالقُرب من القيروان سنة 1348. وكان الطاعون قد وصل إلى تونِس في ذلك الوقت، وفَتَكَ بعددٍ كبيرٍ من حاشيَتِهِ وجيشِه، قبل أن يُغادِرَ هُوَ ومن بقيَ معهُ المنطقة التي فَتَكَ بِها الطاعون وتَرَاجَع باتّجاه فاس. وكما قُلنا مِن قبل، قَتَلَ الطاعون والِدَي ابن خلدون وأصدِقاءهُ ومُدرِّسيه. واستشهد ابن خلدون في المُقدِّمَة في هذا الموضوع بشاعرٍ تونسي بالأبيات التالية:

أُصبِح في تونس وأُمسي	والصُبح لله والمساء
الخوف والجوع والمنايا	يُحدِثها الهرج والوباء[76]

انتهى الطاعون، تارِكًا تونِسَ في حالةٍ انعزاليةٍ كئيبة مُقابل ما كانت عليه مِن قبل.

أعلن أبو عِنان فارس وفاةَ والِدِه أبي الحسن بعد هزيمتِه في القَيروان سنة 1348، وانتصر أبو عنان على والده أبي الحسن بعد أن ظَهَرَ مُجدّدًا وأجبره على توقيع وثيقةٍ يُعلِنُ فيها تنازُلَه،

ومات أبو الحسن بعد ذلك، ورُبّما قُتِل. وكما يحدُثُ عادةً عند التسليم والاستلام للعرش، مارس أبو عِنان المزيد من التطهير لأقاربه، فقَتل اثنَين من أولاد عمّه ونفى اثنَينِ من إخوَتِهِ. وكانت غرناطة عادةً هي مكان نفي المخلوعين من الأُمراء والسياسيين المرينيين. وبعد أن استقرّ ووطّدَ حُكمه في فاس، أراد أبو عِنان أن يتبع خُطوات والِدِه وخطّطَ لحملةٍ جديدةٍ في الشرق.

كان الحاجب ابن تافراجين أقوى رجُل في تونِس سنة 1350، كما كان الشيخَ الأعلى لمجلِس المُوحّدين. وكان الحاجِب مسؤولًا عن مهماتٍ عدّة، فهو يُدير القصر، ويهتم بأمن الحاكم وسلامته، وكانت سُلطتُهُ ومهمّاتُه في القرن الرابع عشر شبيهةً بمهمات الوزير. وَضَعَ ابن تافراجين الأمير الحفصي الشاب أبا إسحاق ليعمل تحت إمرَتِهِ في تونِس، وتوظّفَ ابن خلدون وظيفته الأولى عند ابن تافراجين، حيثُ تبوّأ منصِب صاحب العلامة، فأصبح مسؤولًا عن كتابة توقيع السُلطان في آخر الوثائق الرسمية. وكان مُصطلح صاحِب العلامة في شمال أفريقيا يُشير إلى رئيس المُستشارين، فإضافةً إلى مسؤوليته عن مُراجعة مُسوّدات جميع الوثائق والأوراق المُهِمّة، كانت لديه مهماتٌ دبلوماسية أيضًا، فكان صاحب العلامة في المرتبة الثالثة من وظائف الدولة، مُباشرةً بعد الوزير والحاجِب[77]. وبالتالي، كانت الوظيفة الأولى التي تعيّنَ فيها ابن خلدون وظيفةً عُليا، لكنّه كان سمكةً كبيرةً في مُستنقعٍ صغير؛ فكتابات ابن تافراجين وحاكِمِه لم تَصِل إلى ما يتعدّى ضواحي تونِس القُروية، ويبدو أنّ طموحات ابن خلدون كانت كبيرةً جدًّا.

واجَهَ ابن تافراجين وأميرُه الحفصي تحديّاتٍ من مُنافسين لهُم من الحفصيين الذين يسكُنون قسنطينة وبوجي، وبالتالي كانت المنطقة مُضطّربةً جِدًّا، واستفاد أبو عِنان فارِس من ذلك، واستولى جيش المرينيين على بوجي الحفصية سنة 1352. تَرَكَ ابن خلدون الحفصيين في ذلك الوقت وانضمّ إلى الحاجِب المريني الباشا ابن أبي عمرو، الذي عُيِّنَ لكي يحكُم بوجي (أو بِجايا في شرق الجزائر حاليًّا).

بقيَ ابن خلدون في بوجي حتّى انتقل سنة 1354 مع أبي عِنان إلى مدينة فاس الإمبريالية، حيث عَمِلَ بِحماسةٍ في البلاط وكان وزيرًا للسُلطان أيضًا لبضعِ سنواتٍ تالية[78]. لكنّهُ أسّسَ مكتباتٍ وأوجد حركةً ثقافيةً في فاس، عاصمة المرينيين، وكان أبو عِنان، كوالده، باحِثًا ومُثقّفًا يستَمتِعُ بإدارة حلقاتٍ فكرية وثقافية، وأصبحت فاس، مثل تونِس، ملجأً للعُلماء ورِجال البلاط الفارّين من الأندَلُس، وإنّ الثقافة المرينية مدينةٌ لهؤلاء الرِجال.

كان جامِع القرويين في فاس، الذي بُنيَ سنة 859 وتوسّعَ لاحقًا، أكبرَ جامِعٍ في شمال أفريقيا، ولم تُقَم فيه صلاة الجُمعَة فحسب، بل كان المؤسسة الأكاديمية الرئيسيّة في البِلاد، حيث تمّ تدريس القُرآن والشريعة والجغرافيا والطب وعلم التنجيم والحساب، وكان التلاميذ يحصلون على مُخصصّاتٍ مالية مُنتظمة فيه. دَرَسَ ابن خلدون في هذا الجامِع، وفي مكتبة الجامِع، وهي موجودة حتّى اليوم، نُسخةٌ من المُقدِّمَة وكتاب العِبَر مُوقّعة من ابن خلدون، وهي إهداءٌ منهُ للمكتبة بعد أن استقرّ في القاهرة، ووَضَعَ شروطًا لاستعارتِها، فمِنَ المُمكِن لشخصٍ يوثَقُ به أن يستعيرها لمُدّة أقصاها شهران بعد أن يدفع عُربونًا. ومن القرن الثالث عشر فما بعد، أُلحق الكثير من المدارِس بالجوامِع بعد تأسيس هذا الجامِع وغيره من المساجِد الأُخرى، لتعزيز حلقات التدريس. وكانت المدرسة مؤسّسة سُنيّة نشأت في المشرق الإسلامي، وكانت مُحاربةُ التشيُّع إحدى مهماتها الأصلية. ومع اعتماد اللغة العربية في التدريس في المدارس في المغرِب، ازدهر استخدامها في الحكومة والأمور الدينية على حساب اللغة البربرية. وجَذَبَت المدارِس في فاس العُلماء من أنحاء المغرب ليأتوا إليها ويدرسوا فيها. وكانت مدرسة العِنانية التي أسّسَها أبو عِنان سنة 135، وغيرها من المدارِس في فاس، تقع بالقُرب من جامِع القرويين، وكان أبو عِنان يدعم المدارِس، فهو يراها آليةً جيّدةً لتقوية تحكُّم الدولة بالدين والعِلم، حيث كانت جميع المدارِس تابِعةً لسُلطة المرينيين، لكنّها كانت تُدَرّس مساقًا محدودًا يهتم بالدراسات الدينية، ولم يدرُس ابن خلدون، على ما يبدو في مدرسة، ولم يكُن لديه أيّ اعتبارٍ لها.

على الرّغم من أنّ ابن خلدون دَرَسَ بكثافة في فاس، ورُبّما كانت المكان الرئيسي الذي كوّن فيه فِكرَهُ، يبدو أنّهُ اعتقد أنّ العمل في البلاط لا يتلاءم مع كرامَتِهِ، ولذلك انضمّ إلى من حاولوا الانقلاب على المرينيين واستعادة حُكم الأمير الحفصي أبي عبد الله لبوجي، لكنّ هذه المُحاولة كُشِفَت وأُدخِلَ السجن سنة 1357 وأمضى فيه واحدًا وعشرين شهرًا. حاول أبو عِنان إعادة احتلال تونس كجُزءٍ من حملةٍ أوسع لإعادة توحيد شمال أفريقيا، لكنّ الدواوِدة العرب الذين مثّلوا قِسمًا كبيرًا من جيشه تركوه وكانوا مُتردّدين حيال قيامهم بحملةٍ طويلةِ الأمد لا تتناسب ومبادئهم، الأمر الّذي اضطّرهُ إلى التراجع والعودة إلى فاس. واشتدَّ المرض بأبي عنان في السنة التالية، بعد أن أخفق في التشاور مع مُستشاريه، وانخفضت شعبيته، واستغلّ الحسن بن عُمر الفُدودي الفُرصة ليضع قيودًا عليه، وكان اغتياله بداية انهيار دولة المرينيين. ودَخَلَت البِلاد في صراعٍ مُتكرِّر بين الأُمراء المرينيين المُتنافسين على الحُكم ومن ناصرهُم.

حاول الفُدودي، بعد اغتياله أبا عِنان ووضعه ابنه الرضيع السعيد على العرش، أن يحكُم كوصيٍّ على العرش. وأطلق الوزير سراح ابن خلدون مِنَ السجن، لكنّ الأخير لم يُبدِ أيّ امتِنانٍ للرجُل، ودَعَمَ أميرًا مرينيًا آخر، أبا سليم، وهو أخو السلطان السابق. وجال ابن خلدون في المناطق النائية البعيدة ليكسب مؤيّدين لأبي سليم من رجال القبائل المرينيين البربر.

في الوقت الذي كان ابن خلدون يتحدّث فيه إلى رجال القبائل من المناطق النائية، كان شمس الدين أبو عبد الله بن مرزوق يعمل لمُناصرة أبي سليم ضمن أبواب مدينة فاس[79].وعلى الرّغم من أنّهُما كانا مُتّفِقَين، أصبح ابن مرزوق من خُصومه. وُلِدَ ابن مرزوق في تلمسان سنة 1310 أو سنة 1311، وكان يكبُر ابن خلدون سِنًّا وكان معروفًا لدى الناس أكثر في أيّامه، دَرَسَ في شبابه في مكّة والمدينة والقاهِرَة، وانضمّ سنة 1333 إلى بلاط أبي الحسن.ومنذ سنة 1347 فصاعِدًا، عمِلَ مع جماعة الوداودة في تلمسان ثُمّ مع بني نصر في غرناطة، قبل أن يعود إلى بلاط المرينيين في فاس، حيث عمل مُستشارًا ودبلوماسيًّا وناصِحًا في بلاط أبي الحسن. ألّف خلال عمله في بلاط الحفصيين رِسالةً في مدح صِفات مولانا أبي الحسن النبيلة بعُنوان المُسند الصحيح الحَسَن في مآثِر مولانا أبي الحسن[80]، وكانت الغاية منها الحصول على رعاية عبد العزيز المريني (الذي حَكَم في الفترة 1366-1372). ركّزَت رسالةُ ابن مرزوق على مكانتِهِ المُهِمّة عند والِد عبد العزيز، أبي الحسن، وإلى جانب مديح حُكم أبي الحسن المِثالي، تحدّثت الرِسالة بِمدى واسِع من الموضوعات، إذ كانت شبيهةً بالموسوعة العلمية (وهو ما جَعَلها شبيهةً بـالمُقدِّمَة)، وتحدّث ابن مرزوق فيها بالتفصيل عن الملابِس والأزياء والطعام والعادات الفُلكلورية، وهي أمورٌ يتجاهلها ابن خلدون في كِتاباتِهِ. وكان ابن مرزوق مُدَرِّس الوزيرَين الأندلُسيين ابن الخطيب وابن زمرك، كما كَتَبَ بكثرةٍ وبلاغةٍ في موضوعاتٍ أُخرى، وكان كثيرَ السفر والترحال، وتبوّأ مناصب إدارية عدّة في الدولة في فاس وتلمسان، ولمّا كانت السياسة في شمال أفريقيا مضطّربةً وخطيرة، فإنه طُرِدَ من عمله وسُجِنَ عدّة مرّات.

دُعِمَ أبو سليم بقُوّاتٍ من قشتالة المسيحية، إلى جانب دعم ابن خلدون وابن مرزوق. وعَيّنَ أبو سليم (ح. 1359-1361)، عَقِبَ استلامه السُلطة، ابنَ مرزوق وزيرًا رفيعًا، وابنَ خلدون بمنصب كاتب السرّ[81]، وعلى الأرجح أنّ ابن خلدون كان يطمح لمَنصِب الوزارة. وكان ابن مرزوق، الذي صارَعَ مِن أجل التفرُّدِ بالسُلطة تحت قيادة السُلطان، مُنزَعِجًا من الدعم الذي حَظِيَ

به ابن خلدون. وازداد التوتّر بشأن ذلك عندما أُعطِيَ ابن خلدون سُلطةً على المظالِم، أي المسؤولية عن التحقُّق من انتهاكات المُوظَّفين التي لا تُغطِّيها الشريعة وفرض العقوبات عليها[82].

ثالثًا: ابن الخطيب والعصر الذهبي

تعرّفَ ابن خلدون خلال تبوّئِه منصِبًا رفيعًا في فاس المرينية إلى أحد السياسيين والمُثقّفين البارزين في عصره، لِسان الدين مُحمّد ابن الخطيب (1313-1374)، الذي دَرَسَ مع ابن مرزوق، وذَهَبَ ليعمل لخدمة محمد الخامس، أمير غرناطة، بصفته وزيرًا منذ بداية حُكمِهِ سنة 1354. وكان الأمير الشاب البالغ من العُمر ستّة عشر عامًا من مُريدي ابن الخطيب لبضع سنوات، وعندما أُطيحَ مُحمّد سنة 1359 بانقلابٍ ووُضِع أخوه إسماعيل مكانه، تَبِعه ابن الخطيب إلى فاس، ولمّا كان مُحمّد من المؤيّدين لسياسة المرينيين بإرشاد الخطيب، فقد رُحِّبَ بِهِما هناك، واجتَمَعَ ابن الخطيب إلى ابن خلدون هُناك وأصبحا صديقين. كان ابن الخطيب الإداري الأرستقراطي معروفًا في زمنه أكثر من ابن خلدون، كما كان أكثر إنتاجًا وقُوة، وبقيت شهرتُه وسُمعتُه أقوى من سُمعة ابن خلدون لقرونٍ تالية، ورُبّما كان هو الشخص الوحيد الأكثر تأثيرًا في حياة ابن خلدون. وُصِفَ ابن الخطيب في التعريف بأنّهُ «من المُعجِزات الإلهية» في الشِعر والنثر والمعرفة والثقافة، وأُعطيَ لقب «لسان الدين» تكريمًا لهُ لِبلاغته، كما كان يُلقّب بـ «ذو العُمْرَين»، لأنّه كان يُعاني الأَرَق المُزمِن، وكان يستفيد من ساعات أرَقِهِ في الليل في الكتابة، فقد أَلّفَ أكثر مِن ستّين كتابًا في موضوعاتٍ مُتنوّعة.

اعتقدَ ابن الخطيب أنّ التاريخَ مصدرٌ للأمثلة الجيّدة، وقال إنّه لولا التاريخ لماتت الفضيلة مع أصحابِها، وكَتَبَ التاريخ بِأُسلوبٍ شائقٍ وجميل لاقى إعجابًا شديدًا في زمانِهِ وكان يستشهِد بالشِعر في كتاباته التاريخية. خِلافًا لابن خلدون الذي كان مُهتمًّا بالقوانين العامّة التي تحكُم مجرى التاريخ، فضّلَ ابن الخطيب التركيز على الأحداث والأشخاص والحوافز، وَبدأ بكتابة تاريخ مدينة غرناطة ولم يُكمِلهُ. ويحتوي الكتاب تراجِم لحُكام غرناطة الذين تولّوا الحُكم وهُم شُبّان، ولم يكونوا قد حقّقوا شيئًا يُذكر عند استلامهم السُلطة. وتوسّعَ الكِتاب ليُصبِح تاريخًا شامِلًا باسم أعمال الأعلام. ورأى أنّ جميع السُلالات الحاكِمَة تقع في الفساد والجشع والطموح على المدى البعيد، فالتاريخُ حلقةٌ مُفرغةٌ من الصِراع على الحُكم. وإنّهُ لأمرٌ مُثيرٌ للفضول أنّ ابن الخطيب لا يُشير إلى ابن خلدون كمؤرّخٍ في جميع ما كَتَب (كما لا يُشير ابن خلدون إلى ابن الخطيب باسمه في كتاباته).

كما قُلنا من قبل، كان ابن الخطيب، كما ابن خلدون، مُدرِكًا للأنقاض والرسائل الأخلاقية والسياسية التي تحمِلها، وثمّة أبياتٌ شعريةٌ للشاعر من العصر الفكتوري إتش. إف. لايت (H.F. Lyte) تصِف هذا الوضع: «كل ما أراه مِن حولي في تغيُّرٍ وفسادٍ، فليبقَ معي من لا يتغيّر». ونَظَرَ ابن الخطيب، الذي كان أرستقراطيًا مُتشائِمًا ومُتعجرِفًا، إلى الجماهير باشمئزاز. إضافةً إلى كُتُبِه التاريخية، ألّف ابن الخطيب ثلاثة كُتُب عظيمة في الرحلات، منها كتاب نفّاضة الجراب في علالة الاغتراب الذي يتحدّثُ فيه عن منفاه في المغرب وعودته إلى غرناطة، ويُنهيه بحديثه عن احتفالٍ كبيرٍ بالمولِد النبوي أُقيمَ في قصر الحمراء في غرناطة في كانون الأول/ديسمبر 1362.

كان ابن الخطيب ناسِكًا صوفيًّا، ولم يُطِل البقاء في فاس، بل ابتَعَدَ من السياسة لعدّة سنوات ولجأ إلى صاله على الساحل المغربي، حيث أمضى سنينَ نَفْيِهِ في الدراسات الصوفية والتفكُّر والتدبُّر. صنّفَ لاحقًا، سنة 1367، كتابَ روضة التعاريف في حُب الشريف، وهو مجموعةٌ شعريةٌ تتحدّث عن الحقائق الإلهية. فكانت الصوفيةُ طريقَ الحُب، فالحُب يُحرِّكُ النُجوم ويجعلُ الكونَ يدورُ بقوّتِه. واستشهد ابن خلدون موافِقًا بالأبيات التالية من قصيدة صوفية لابن الخطيب خلال حديثه عن فنون الموشّحات في الزجل (انظُر الفصل التاسِع):

بَينَ طُلوعٍ وبَين نُزول — اختَلَطت الغزول

ومضى من لم يكُن — وبقيَ من لم يزول[83]

اعتمد ابن الخطيب اعتمادًا شديدًا على كتابات ابن عربي وابن سبعين، وهُما صوفيّان أندلُسيّان من القرن الثالث عشر، كان هُناك شكٌّ قويٌّ في قوام عقيدتِهِما، ولذلِكَ مثّلا خطرًا[84]، وكان ذلك من الأمور التي أدّت إلى قتله بطريقةٍ عنيفة.

عاد ابن الخطيب إلى غرناطة مع مُحمّد الخامس عندما تولّى زمام الحُكم مُجدّدًا سنة 1362. وكان الوضع السياسي حينها مُضطّرِبًا في فاس، وكان عَزمُ ابن مرزوق وتصميمُه على الإمساك بزِمام السُلطة بأكملِها قد أَبعدا من هُم تحت إمرتِهِ. وقاد الوزير عمّار بنعبد الله انقلابًا على أبي سليم

الذي اختفى وقيل إنّهُ اغتيل. سُجِنَ ابن مرزوق[85]، ثُمَّ رَحَل إلى تونِس بعد إطلاق سراحه، ورحّبَ به الوزير ابن تافراجين هُناك، لكنّ أموره لم تسِر على ما يُرام، فترك السياسة في شمال أفريقيا سنة 1372 ورحَلَ إلى مصر حيث أمضى سنواته الأخيرة في البحث العلمي وتُوفّيَ سنة 1379، وهُناك تشابُهٌ كبير بينه وبين ابن خلدون في عمله إداريًّا وباحثًا.

رابعًا: ابن خلدون في إسبانيا

سَمَح عمّار بن عبد الله لابن خلدون بُمغادرة فاس لكنّهُ اشترط عليه ألّا يذهب إلى تلمسان لكي لا يدعم حاكمَها عبد الواد. فرَحَل ابن خلدون سنة 1362 إلى غرناطة، حيث توقّع الترحيب من الحاكم والوزير هُناك. وبالفعل رحّب به مُحمّد الخامس وأعطاه مناصِبَ مُهمّة[86]. وكان إرساله إلى إشبيلية في بعثةٍ دبلوماسية سنة 1364 للتفاوض مع بيدرو ملك قشتالة، إحدى هذه المهمات الرفيعة (كانت إشبيلية مدينة أجداده)، وتكلّلت هذه الرحلة بالنجاح إذ أعطاه بيدرو منصبًا في البلاط وردّ له أملاك عائلته شرط أن يعتنِق النصرانية، لكنّ ابن خلدون رفض ذلك وعاد إلى غرناطة. لكنّ نجاح ابن خلدون في الأندلُس جَلَبَ له المشكلات والأخطار؛ إذ شكّ ابن الخطيب فيه وشعر أنّهُ يُريد أن يحل مكانه وزيرًا وأن يُمارِس سُلطته ونفوذه. ويُقال إنّ ابن خلدون كان يطمح أن يجعل مُحمّد الخامس مَلِكًا فيلسوفًا ويُصبِح أستاذَه مثل ما كان أرسطو أستاذًا للإسكندر المقدوني[87]، لكنْ ثمّة أسباب للشك في صحّة هذه الافتراضات كما سنرى في فصلٍ لاحق.

خامسًا: العودة إلى شمال أفريقيا

قرّرَ ابن خلدون مُغادرة الأندلس سنة 1365 لتجنُّب المواجهة العدائية مع ابن الخطيب، وعاد إلى لُعبة السياسة الخطيرة في شمال أفريقيا. وكان الأمير الحفصي أبو عبد الله مُحمّد، الذي تآمر معه ابن خلدون ضدّ أبي عِنان، قد نَجَحَ في إعادة استلام زمام الحُكم في بوجي وعيّنَ ابن خلدون حاجبًا وخطيبًا في الجامع التابع للبلاط[88]، ومثّلت هذه المرحلة ذروةَ حياة ابن خلدون السياسية.

عُيّن أخوه الأصغر يحيى، وهو مؤرّخٌ مرموق، وزيرًا أيضًا في المرحلة ذاتها[89]، وكان ابن خلدون الأكبر مسؤولًا عن التعامُل مع رجال القبائل، فكان يُحصّل الضرائب من البربر الذين يسكنون الجبال المُرتفِعَة. وكان حاكم قسنطينة الحفصي أبو العبّاس قد قَتَلَ أباعبد الله محمد في معركة سنة 1366، وعلى الرّغم من أنّ أبا العبّاس عرض على ابن خلدون البقاء في منصبه، فإنّهُ رَفَضَ وغادر بوجي بعد مدّةٍ وجيزة، وأصبح أخوه يحيى كاتب السر لدى حاكم تلمسان السلطان أبي حمّو الثاني (1359-1389).

حاول ابن خلدون الأكبر في أثناء ذلك التقليل من مهمّاته للتقاعُد من العمل السياسي والتفرُّغ للبحث في بسكرة (وهي واحةٌ في جنوب شرق الجزائر اليوم، كانت تابِعَةً لحُكم الحفصيين رسميًّا وإن كانت مُستقِلّةً بعض الشيء). وقال ابن خلدون إنّه تعافى في تلك المرحلة من إغراء العمل السياسي، فقد أهمل البحث العلمي لمدّةٍ طويلة وهذا ما جعله يترُك أمور الحُكّام ويفرّغ كامل طاقاته وذهنه للقِراءة والتدريس[90]، وأصبح على تواصُلٍ مُستمرٍ مع ابن الخطيب، وبدأ اهتمامه بعِلم الزايرجة في بسكرة. أقام في بسكرة تحت حماية بني مُزني، وهي السُلالة العربية الحاكِمة في هذه المدينة، وهُم حُلفاء قبيلة الدواوِدة. وكان الدواوِدة يُحصّلون الضرائب باسم الحفصيين من منطقة زاب الواقعة حول بسكرة، وعدّوا الإيرادات التي حصَّلوها دفعاتٍ لخدمتهم الجيش[91].

لكنّ ابن خلدون وَجَدَ نفسه مُنجذِبًا نحو السياسة مُجدّدًا، فحاول التوسُّط في تحالُفٍ بين الحفصيين في تونس و«أبو حمّو» في تلمسان، وجَمَعَ قادة قبائل من العرب والبربر لهذه المهمّة، ثُمّ انتقل لدعم حُكم المرينيين في فاس. وعلى الرّغم من الترحيب به في فاس، فإنّهُ اعتُقِلَ لاحقًا ثُمّ أُطلِقَ سراحُه وسُمِحَ لهُ بالعودة إلى غرناطة سنة 1375، ولم يُرحَّب به هُناك؛ فقد عُدَّ مواليًا لابن الخطيب الذي اختلف مع مُحمّد الخامس، ونُفيَ إلى المغرب سنة 1371، فأُجبِرَ ابن خلدون على العودة إلى شمال أفريقيا حيث استقرّ مدةً قصيرة في تلمسان.

كان صديقه ابن الخطيب قد قُتِلَ حينها. وعلى الرّغم من ترحيب فاس بابن الخطيب بدايةً، فإنّ عدوّه، الوزير الذي عُيِّنَ حديثًا في غرناطة ابن زمرك، قد تحالف مع علي النوباهي، قاضي غرناطة، للضغط على الحاكم المريني عبد العزيز لمُحاكمة ابن الخطيب بتُهمة الهرطقة، وتنفيذ الحُكم به. وعلى الرّغم من أنّ مُحاكمته لم تكُن حاسمة بربط التوحيد بالتجسيد، فإنّ حُكم الإعدام نُفِّذَ بحقّه ليلًا في السجن، ووصف ابن خلدون موته في المُقدِّمَة بالشهادة[92].

نَظَمَ ابن خلدون قصيدةً طويلة في وفاة ابن الخطيب، تنتهي كما يلي:

فقُل للعدا ذهب ابن الخطيب وفات، ومن ذا الذي لا يفوت

ومن كان يفرَحُ مِنهُم لهُ فقُل: يفرحُ اليوم من لا يموتُ[93]

لم يكُن هناك شيءٌ جديدٌ في الصوفية في القرن الرابع عشر، وكان من المُمكِن أن يُصبِحَ أيُّ شخصٍ صوفيٍّ سياسيًّا قويًّا ومُجرِمًا؛ فقد كان ابن زمرك، الذي فعل ما بِوسعه لإدخال ابن الخطيب إلى السجن وأرسل جماعةً من السفّاحين لقتله، رجُلًا مُثقّفًا، وكان قد دَرَسَ الصوفية مع ابن مرزوق، والكثير من أبياته الشعرية منقوشةٌ على جُدران قصر الحمراء، واغتيل ابن زمرك الذي خطّطَ لاغتيال ابن الخطيب سنة 1393.

لاقى يحيى، الأخ الأصغر لابن خلدون، مصيرًا مُشابِهًا سنة 1378، وكان يُحب الأدب، وهو ما جعله يشتهر بصفته أديبًا أكثر من أخيه، وكان معروفًا بكتابه عن تلمسان بعنوان بُغية الرُوّاد في ذكر المُلوك من بني عبد الواد. لكنّهُ كان سياسيًا أيضًا، وعمل لدى عددٍ من الحُكام وأُدخِلَ السجن عدّة مرّات مثل كثيرٍ من السياسيين في ذلك العصر. وانتهى به المطاف في تلمسان، حيثُ عيّنه الحاكم حمّو الثاني، الذي كان يرعى الأدباء والعُلماء والذي كَتَب رسالةً في الخُلُق السياسي، كاتبَ سر، لكنّ نجله اغتال يحيى سنة 1379 لأسبابٍ غير معروفة. وكان أخوه قد ترك السياسة في ذلك الوقت وبدأ بالكتابة عن القوانين التي تحكُم تاريخ شمال أفريقيا.

كما يُمكننا أن نرى ممّا سبق، فإن السرد التاريخي لهذه المرحلة هو حكايةٌ عنيفةٌ ومُلتويةٌ من الصراع على الحُكم والخيانات والنفي والاغتيال. وقالت باتريسيا كرون إنّ الحكومة أكثر من مُجرّد حُكومة ضعيفة وظالِمة، فلا يُمكِنُها إنجاز الكثير فهي ضعيفة، وظالِمة لأنّها تُضحّي بسهولة بحياة مرؤوسيها وأملاكهم من أجل البقاء في السُلطة والحفاظ على مظاهر النِظام. فكان بقاء النُخبة والعُلماء في السجن لمدةٍ من الوقت أمرًا مألوفًا: فمُعظم الحُكّام والقادة العسكريين ماتوا بالتعذيب أو

اغتيلوا، وكان الابتزاز أمرًا روتينيًا[94]، ولم يتعرّض ابن خلدون في المُقدِّمَة كثيرًا لهذه الأمور المُرعِبَة.

رَحَلَ ابن خلدون من بوجي إلى فاس، ثُمّ إلى غرناطة وبوجي وفاس مُجدّدًا، ثُمّ من فاس إلى غرناطة وتلمسان وتونِس والقاهِرة. وكان المؤرِّخ الذي كَتَب الكثير عن البدو بدويًّا أيضًا. وقد أشرنا في ما سَبَق إلى أهمية العُلماء والباحثين في أمور السياسة في شمال أفريقيا في العصر الوسيط، مثل ابن مرزوق وابن الخطيب وابن زمرك وابن خلدون وأخيه الأصغر. ويصعب علينا أن نجِد حالًا مُشابِهةً لهذه في التاريخ بأكمله. وقد اجتاز ابن خلدون الأكبر هذه المكائِد وبقي على قيد الحياة بعدها. ولاحظ السياسي البريطاني إينوك باول أنّ حياة السياسيين تنتهي بالإخفاق إلاّ إذا انقطعت في منتصف الطريق في مرحلةٍ سعيدة، لأنّ هذه هي طبيعة السياسة والأمور الإنسانية[95]. ويعتقد كلٌ مِن مُحسِن مهدي وباتريسيا كرون (انظر الفصل العاشر لمعرفة المزيد عنهما) أنّ ابن خلدون كَتَبَ المُقدِّمَة كي يفهم سبب إخفاقِهِ السياسي، ورُبّما تكون وُجهة نظرهما مُحِقّة. ويُمكِنُنا مُقابلته من هذه الزاوية بمكيافيلّي وإدوارد هايد، اللّذين أدّيا دورًا فاعِلًا في السياسة وكَتَبا في التاريخ بعد إخفاقِهِما في عالم السياسة. وخصّصَ ابن خلدون بِضع صفحاتٍ من المُقدِّمَة لشرح أسباب عدم نجاح العُلماء في عالم السياسة، فيقول إنّ ميولهم نحو التفكير المُجرَّد والتعميم والبحث عن التشابُهات عزَلَهم عن الحقائق التفصيلية للأوضاع السياسية[96].

كان حُكّام فاس وتونِس وتلمسان قد عيّنوا ابن خلدون وسيطًا بين القبائل، وكان مسؤولًا عن تعيين عسكريين في جيوشِهِم خلال سنواته الأخيرة في السياسة والحروب في المغرب، قبل أن يعتزِلَ السياسة ليتفرّغ لكِتابة المُقدِّمَة وكتاب العِبَر في قلعة بني سلامة. وقد حان الوقت لكي نُناقش أفكار ابن خلدون حول دَور البدو في التاريخ.

الفصل الثالث

البدو وفضائِلُهم ومكانتُهُم عبر التاريخ

«هل تعتقد أنَّهُ لن يوجد بعد الآن كعكٌ وبيرة لأنَّك فاضِل؟»

شيكسبير، الليلة الثانية عشرة (Twelfth Night)

«ماذا سيحدُثُ لنا الآن مع غياب البرابِرَة؟

هؤلاء النَّاس كانوا نوعًا مِنَ الحل».

كافافي، بانتِظار البرابِرَة (Waiting for the Barbarians)

وَصَف عالمُ الاجتماع ماكس فيبر الدولة كما يلي: «الدولة عبارة عن مجموعة من البَشَر تنجح في احتِكار مُمارسة السُلطة الشرعية ضمن منطقة مُحدّدة»[97]. ولم تكُن هُناك دُوَلٌ بهذا المفهوم الذي قَصَدَهُ فيبر في شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر، وكانت القبائل العربية والبربرية قويّةً جدًا وأسّست سُلالاتٍ حاكِمَةً وقضت عليها. يُناقِش ابن خلدون، كما سنرى، دورة التأسيس والتدمير في صُلب المُقدّمَة.

أرسلَ أبو حمّو، حاكِمُ تلمسان من بني عبد الواد، ابن خلدون سنة 1375 في مهمّةٍ إلى العرب الدواوِدة. لكِنَّ ابن خلدون أَخَذَ العِبرة رُبّما من مصير ابن الخطيب، فقرّرَ أن يعتَزِل السياسة مدّةً زمنيةً من أجل التفرُّغ لكتابة المُقدّمَة وكتاب العِبَر، ورُبّما تذكَّر مرحلةً سعيدةً من حياة ابن الخطيب العَمَلية فقرّرَ اعتزال السياسة. وكان ابن الخطيب قد غادَرَ غرناطة مع محمّد الخامس سنة

1359 ولحِقَ به في منفاه في فاس (وتعرّفَ إليه ابن خلدون هُناك). لكنّ ابن الخطيب اعتكف في ساله الواقِعَة على المُحيط الأطلسي، كما ذكرنا سابِقًا، وبعد أن ضمِن حماية شيخ قبيلة حنتابا هُناك، الأمير ابن مُحمّد بن علي في جبال أطلس المُرتَفِعَة، دَخَل في عالم التصوّف إلى أن طُلِبَ إليه العودة مُجدَّدًا إلى عمله السياسي في غرناطة.

سعى ابن خلدون، كابن الخطيب، لحماية قبيلةٍ قويةٍ في المناطق النائية، والأسبابُ غامِضَة، ورحّبَ به أولاد عريف، وهُم مِن قبيلة سويد العربية في غرب الجزائر، وأعطوه قلعةً هُناك ليبيت فيها، وهي قلعة «بنو سَلامَة»، ليعيش فيها مع عائلته ويتفرّغ للعَمَل بعيدًا من أي مُزعِجات. كان عُمره حينها خمسةً وأربعين عامًا، وكان مكانُ عمله في قريةٍ بربريةٍ تقع على منحدرات السهول المُرتفِعَة من غرب الجزائر التي تمتد نحو الصحراء في الجنوب، ولم تعُد هذه القلعة التي عمِلَ فيها موجودةً اليوم، وكل ما تبقّى هو قريةٌ من المباني الحجرية الجافّة. سُميّت القلعة نسبةً إلى العائلة المرابوطية التي كانت تُديرها[98]، واستُعمِلَ اسم مرابوط للإشارة إلى مُقاتلٍ مُتمركِزٍ في حامية، لكنّهُ استُعمِلَ لاحقًا للإشارة إلى النُسّاك الذين اعتزلوا الحياة المدنية المُتحضِّرَة ليتفرّغوا للحياة الوَرِعَة في المناطِق البريّة. كان منزل ابن خلدون يقع على جرفٍ يصعُبُ الوصول إليه، وكان يُطِلُّ على سهلٍ خصبٍ تُزرع فيه محاصيل الحُبوب[99]. أقام ابن خلدون في قلعة بني سلامة، بعيدًا من المكتبات ورِفقة المُثقَّفين، لمُدّة أربع سنوات تالية للكتابة، ثُمّ عاد إلى تونِس ليتأكّد من صحّة معلوماته بالرجوع إلى مكتبات المدينة، ولِيَندَمِجَ في العمل السياسي.

كان اعتزالُه السياسةَ حينها شبيهًا بالخلوة الصوفية، غير أنّ خلوته تركّزت على التفكير بدَور القُدرة الإلهية في مجرى الأمور الاجتماعية. وشرح في التعريف المُقدِّمَة النظرية لتاريخه: «وأكملتُ المُقدِّمَة منهُ على ذلك النحو الغريب، الذي اهتَدَيتُ إليه في تِلك الخَلوة، فسالت فيها شآبيبُ الكلامِ والمعاني على الفكر، حتّى امتَخَضت زُبدَتُها، وتألّفت نتائِجُها»[100]. ويبدو أنّ مُشاهدة قبيلة عريف وهي تُدير شؤونها وترعى قطيعها وماشيتها أعطت بديلًا مُحفِّزًا إلى قراءةٍ مزيدٍ من الكُتُب. وما لا شكّ فيه أنّ رجال القبائل وتأثيرهم في نشأة أنظمة الحُكم في شمال أفريقيا وسقوطها لهما دورٌ مركزيٌّ في نظرة ابن خلدون إلى التاريخ؛ فعلى الرّغم من أنّه بدأ بِدراسة القبائل العربية والبربرية في شمال أفريقيا، فإن المُقدِّمَة وكتاب العِبَر توسّعا ليُصبِحا تحليلًا شامِلًا للحضارة والتنظيم الاجتماعي، فكان عمله بالتالي طموحًا جدًّا. «واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مُستحدث الصنعة

غريب النزعة عزيز الفائِدة، عثر عليه البحث وأدّى إليه الغوص»[101]. كان ابن خلدون مُدركًا تمام الإدراك لمزايا عَمَلِهِ وإبداعِهِ وأصالتِهِ: «وسنجِد عندما نُناقِش القسم الذي نتحدّث فيه عن سُلطة الملوك والسُلالات الحاكِمة ونُعطيه نقدًا مُناسِبًا أنَّنا نتناول تفسيرًا شامِلًا وواضِحًا جدًّا لهذه الجُمَل. وتمكنّا بذلك بِعَون الله ومن دون مُساعدة تعاليم أرسطو أو موبدان (راهب زرداشتي)»[102].

على الرّغم من أنّ ابن خلدون نشأ في بيئةٍ مدنيةٍ ومُتحضِّرَة، فإنّه اكتَسَب خبرةً عمليةً واسعةً في المناطِق النائية، وأصبح خبيرًا في التفاوض مع رجال القبائل العربية والبربرية في الصحاري والمُرتفعات الواقعة وراء المُدُن، وسيكون ذكر هذه المُفاوضات أمرًا مُربِكًا ومُمِلًّا بسبب طبيعة السياسة المُضطّربة والمُتغيّرة للقبائل في ذلك الوقت. كان الحُكّام المرينيون والحفصيون قد أرسلوا ابن خلدون في مهمّاتٍ لوضع الضرائب وتنظيم الجيوش عند رجال القبائل العربية والبربرية. ومع أنّ معظم أعضاء جيوش الحفصيين والمرينيين في جوهرهم من الطبقة الحاكِمة، إضافةً إلى المماليك (الرق)، والمُرتزقة، فإن رجال القبائل البدو هُم من يوظفون الجزء الأكبر من الجيوش في الحملات الرئيسية. وقد زوّد فُرسان قبائل الدواوِدة العرب الذين رعوا قطعان جِمالهم في سهول بوجي وقسنطينة أقوى قوّة عسكرية، وباعوا خدماتهم بثمنٍ باهِظ، ولم يكُن من مصلحتِهِم توحيد شمال أفريقيا تحت قيادةٍ واحِدَةٍ قوية، وهذا ما جعلهُم يُغيّرون ولاءَهُم. لم يكُن ابن خلدون مسؤولًا عن التفاوُض مع رِجال القبائل مِرارًا ورشوَتِهِم لكي يُشارِكوا في القتال،فحسب بل جرّهُم إلى المعارِك أيضًا. وأرسلهُ أبو حمّو مرّةً مع جيشٍ صغيرٍ لحشد الدواوِدة لحملةٍ أُخرى، فهاجمتهُ مجموعةٌ أخرى من العرب شملت أولاد عريف الذين استضافوه لاحِقًا. فلم يكتُب عن البدو نظريًّا وهو جالس، بل كَتَب بعد أن خبِرَهُم وعاشرهُم جيّدًا، وكان عملًا صعبًا وخطيرًا، وكما يقول ألن فرومهرتز: «لم يُجبَر الكثير من الفلاسفة على أكل حِصانِهِم»[103].

لم يكُن رجال القبائل العربية الذين تعامل معهم ابن خلدون كلّهم من البدو؛ فالعِرق البدوي الخالص لم يكُن موجودًا في تلك المنطقة الواقِعَة شمال الصحارى. خِلافًا لِرُعاة الإبل في الرُبع الخالي من الجزيرة العربية، لم يتجمّع البربر والعرب الذين كانوا مع ابن خلدون في منطقة مُعيّنة عشوائيًّا في الصحراء للرعي بانتظار المطر الذي يكون نادِرًا جِدًّا، بل اتّبعوا مسارًا مُنتظمًا في المراعي من الشتاء إلى الصيف. على سبيل المثال، انتقلت القبائل في المغرب إلى مُرتفعات جبال أطلس والأوراس للرعي في فصل الصيف، وإلى الصحراء الجنوبية والمناطق شبه الصحراوية في فصل الشتاء، فالتنقُّل يكون عاليًا أو مُنحدِرًا، أو قد يكون هِجرةً تحتاج إلى اجتياز مسافاتٍ بعيدة.

وكَتَب ابن خلدون عن الزناتة البربر المُتنقّلين[104]، وأثنى عليهم ومَدَحهُم في كتاباته على الرّغم من بربريتهم، كما هو الأمر مع الصنهاجة الذين مدحهم أُدباء عهد المُرابطين.

يُمكن البدو المُتنقّلين أن يستقِرّوا في زِراعتهم في فصلي الخريف والشتاء، وكانت مُعظم القبائل ترعى الغنم. ورُبّما سُميّت أغنام المرينو بهذا الاسم لأنّها توالدت بدايةً في عهد المرينيين في المغرب. وقد أعاق تردُّدُ رِجال القبائل المُتنقِّلَة في قضاء أوقاتٍ طويلةٍ بعيدًا من مراعيهم ومزارِعِهم المُعتادين عليها، انطِلاقَ حملاتٍ عسكريةٍ طموحةٍ خطّطَ لها قادة اتّخذوا مقارَّ لهُم في تِلك المُدُن. ولمّا كان رِجال القبائل بحاجةٍ إلى بيع الأصواف واللحوم والجلود التي يمتلكونها من أجل شِراء الأسلحة والقمح وغير ذلك، كان هُناك تكافُلٌ بين رِجال القبائل والمُدُن، واعتقد ابن خلدون أنّ المُقيمين في الريف اعتمدوا على المُدُن، وليس العكس. وإلى جانب كسب عيشِهِم من ماشيتهم وتقديم خدماتهم كمُرتَزَقَة، كان رِجال القبائل مُعتادين أيضًا على فرض ضرائب على المجموعات التي تستقرّ عندهم، ولا تجوز هذه الضرائب وِفقًا للقُرآن، وحاول سلاطين المرينيين مِرارًا إلغاءها، لكنّهم لم ينجحوا في مُحاولاتِهِم.

أوّلًا: صحّة البدو؟

يقول ابن خلدون في النقاش التمهيدي الخامس من الجُزء الأوّل من المُقدِّمَة، إنّ العرب والبربر لم يكونوا قادرين على إنتاج محاصيلهم من القمح إلّا نادِرًا، فكانوا مُضطّرين إلى شرائها على الرّغم من قلّة المال لديهم، فلا يحصلون إلّا على الحاجات الأساسية، وأحيانًا أقل من ذلك، وهذا لا يكفي لكي يعيشوا مُرتاحين. وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ سُكّان الصحراء الذين ينقصهم القمح وسقي الماشية يتمتّعون بصحّةٍ أفضل وشخصيةٍ مُتكاملةٍ أكثر من سُكّان المُرتفعات الذين يتوافر لديهم كل شيء، فبشرةُ وجوههم أنقى، وأجسامُهُم أنظف، ويتمتّعون برشاقة[105]. وأردف قائلًا إنّ كثرة الطعام تؤدّي إلى رطوبةٍ مُرتفعةٍ في الجسم، وهو ما يؤدّي إلى الخمول والكسل والبدانة (ويقصد ابن خلدون بالبدوي رجُلَ الصحراء تحديدًا).

كان بروس تشاتوِن (1940-1989) مُهتمًّا أيضًا بقبائل البدو ونمطِ حياتهم الصحّي، فكان هذا الكاتب والروائي المُطّلِعُ مهووسًا بالبدو. وتجمع روايته Songlines، المبنية على رحلاته إلى

أستراليا مع سلمان رُشدي وقصّة تشاتوِن مع الخبير بالجِمال روبين ديفدسون، مقاطِع من السيرة الذاتية واستكشافٍ لأسطورة Aborigine.

نَجِدُ ضمن هذه الرواية مُختاراتٍ تتحدّث عن موضوع السفر، وفيها مقطعٌ من المُقدّمَة يقول: «إنَّ أهل البدو أقرب إلى الخير مِن أهل الحَضَر». ويقول فيها إنّ سُكّان الصحراء ميّالون للخَير أكثر من أهل الحَضَر لأنّهُم أقرب للحال الأولى للإنسان (الفِطرة) وبعيدون من كُل عادات الشر التي أصابت أهل الحَضَر. وعدَّ أهل الصحراء بدوًا مثل أولئك الذين وظّفَهُم مُرتزقة من قلب الصحارى أيّام شبابه عندما كان مُحارِبًا نشيطًا، وأضاف تشاتوِن قائلًا: «إنّهُ شَعَرَ بعد سنوات عندما حدّقَ بعيون تيمورلنك المائلة وأكوام الهياكل والمُدُن المُشتَعِلَة، كما شعر الأنبياء في العهد القديم، بالقلق الشديد مِنَ الحضارة، وتاق إلى حياة الخِيَم». ثُمّ اعتقد تشاتوِن أنّ ابن خلدون عدَّ الصحراء ذخيرةً من الحضارات؛ فالبدو أكثر اعتدِالًا وحُريّةً وشجاعةً، ويتمتّعون بصحّةٍ أفضل، وأقلّ انتِفاخًا وعجرفةً، ولا يخضعون بِسُهولةٍ للقوانين الفاسِدَة، وعِلاجُهُم أسهل[106].

الجدير بالذِكر هُنا أنّ مُلاحظات ابن خلدون حول صحّة البدو لم يتم التعرُّض لها كثيرًا؛ «فالديزينتريا، أو الإسهال الشديد الذي يُصيب الساحل العربي يكون وقعُهُ شديدًا ويُمرض أصحابه لبضع ساعات، ويُرهقون بعدها لأسابيع، إذ يُعانون آلامًا عصبية» كما يقول تي. اي. لورنس[107]. وصرّحَ إتش. آر. بـي دِكسُن، الذي كان عميلًا سياسيًّا بريطانيًّا في الخليج في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، بما يلي: «هُناك أمراضٌ كثيرةٌ مُتفشيّةٌ عند البدو، وتعود هذه الأمراض على الأغلب إلى نقص التغذية وقِلّة الماء... وأعمارهم قصيرةٌ نسبيًّا»[108]. وقال وِلفرد ثيسيغر الذي أمضى وقتًا في صحراء الرُبع الخالي «إنّ البدو يُعانون الصُداع وتلبُّكاتٍ في المَعِدَة»، وأسنانُهُم كالأصداف السوداء[109]. وكَتَب عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي دونالد كول الذي قام بأعمالٍ ميدانية في المملكة العربية السعودية ما يلي: «قال لنا الأطبّاء الذين قابلناهُم في الميدان إنّ البدو يُعانون سوءَ التغذية وفقر الدم وأمراضًا في العين»[110].

الغريب جدًّا أنّ ابن خلدون نفى أن يكون الجوع سببًا في الموت، وقال إنّه راقَبَ شخصًا لم يأكُل لمُدّة أربعين يومًا، كما أنّ أساتذته اجتمعوا بامرأتَين صالِحَتَين في الأندلُس لم تأكُلا لمدّة سنوات، ويعرف أشخاصًا آخرين يعيشون على حليب الماعز[111]. ووفقًا لـThe SAS Survival

Guide، يُمكن الشباب أن يعيشوا ثلاثين يومًا من دون طعام (ولكن ثلاثة أيامٍ فقط من دون ماء)[112]. واعتقد ابن خلدون أنّ الرطوبة المُفرِطَة في الدماغ تُسبّب البلاهة.

ثانيًا: العصبيّة

تقول الفكرة الأساسية في مُقدِّمَة ابن خلدون إنّ المجموعاتِ القبليةَ تُكوّن نوعًا من التضامُن الجماعي في ظروف حياة الصحراء القاسية، وسمّاها ابن خلدون «العصبيّة»، تظهر هذه الكَلِمَة أكثر مِن خمسمئة مرّة في المُقدِّمَة. والجذر الثلاثي للكلمة «عَصَبَ» أي شدَّ، و«عُصبة» تعني مجموعةً مِنَ الرِجال يتَّحِدون بعضهم مع بعض للدفاع عن أنفُسِهم. وتُعرَّف كَلِمَة «عصبية» في المعاجم العربية من العصر الوسيط على أنّها صِلَةٌ قويّةٌ تُوحِّد عددًا مِن الأشخاص لاهتمامِهِم بأمرٍ مُشتركٍ أو رأيٍ مُشترك. (ثمّة طُرفةٌ قديمةٌ تقول إنّهُ يوجد فعلٌ يتعلّق بالإبل لكلّ جذرٍ عربي)، وهي ليست طُرفةً على الإطلاق، فكَلِمَة «عُصُب» المُشتقّة من كلمة «عصبية» تعني الناقة التي لا تُنتِج حليبًا إلاّ إذا رُبِطَت فخذُها بوَتَر. ورُبّما تصوّر ابن خلدون «العصبية» كرابطٍ يربُط حياة رجال القبائل في الصحراء، وقد تُشير إلى العمامة المُلوّنة أو العُصابة كرمزٍ إلى الولاء القَبَلي، فكلِمَة «تعصَّبَ» تعني رَبَطَ عمامةً أو حلقةً حول رأسه.

يبدو التفسير الأوّل هو الغالب، فالمُستكشِف وِلفرد ثيسيغر يصفُ في كتابه الرمال العربية ترابُطَ البدو في الرُبع الخالي من شبه الجزيرة العربية كما يلي:

إنّ المُجتمع الذي يعيش فيه البدو قَبَليٌّ، فكلُّ شخصٍ ينتمي إلى قبيلة، وجميعُ أعضاء القبيلة ذاتها أقرِباء إلى حدٍّ ما، فهُم ينتسِبون إلى جدٍّ مُشترك. وكُلّما كانت القرابة أشدّ، كان الولاء الذي يشعُرُ به الشخص بالارتباط برجال قبيلته أقوى، وهذا الولاء أهم من المشاعر الشخصية، إلّا في حالاتٍ غير عادية. ويدعم الشخص بِفِطرته رجالَ قبيلته عند الحاجة، كما يدعمونه هُم عند الحاجة، فلا أمان لشخصٍ في الصحراء خارِج إطار قبيلته، وهذا ما يجعل القانون القَبَلي المبني على الموافقة يعمل في أكثر عِرقٍ فردي في العالم، حيث يُمكن الشخص الذي يرفُض قبول قرار القبيلة أن يُصبِحَ منبوذًا[113].

ويقول ثيسيغر: «إنّ العرب عِرقٌ يُنتِجُ أفضل ما لديه فقط تحت الظروف الصعبة ويتدهورُ تدريجيًّا عندما تُصبِحُ ظروفُ الحياة أسهل»[114].

عدَّ بعضُ الباحثين المُعاصرين ابنَ خلدون باحثًا بالأجناس البشرية، ورُبّما كان كذلك، ولكِن ضمن معنى مُحدّدٍ فحسب. ولم يكُن ثيسيغر مُهتمًّا بروابط التضامُن ضمن القبيلة البدوية فحسب، بل اهتمّ أيضًا بعاداتهم الرعوية والاجتماعية وغِذائِهِم ولِباسهم وتحميلهم للجِمال وغير ذلك. أمّا ابن خلدون فلم يهتم بهذه الأمور، ولو لم تُخبِرنا المصادر غير ذلك، لرُبّما اعتقدنا أنّهُ لم يُمضِ يومًا واحِدًا من حياتِه في مُخيّمٍ بدوي، فكان اهتِمامُهُ مُنصبًّا على العصبية. ويبدو أنَّ للعصبية حياةً خاصَّةً بِها، إذ إنّها تسعى لتقوية مُكوّناتها، فهذه العصبية ليست أمرًا ثابِتًا، هي مفهومٌ عمليٌّ وحيويّ، وهي تُعطي قُوةً للقبيلة. ومِن الواضِح أنّ السُلطة المَلَكية هي غاية الشعور بالمجموعة[115]. فالعصبية أداةٌ من أدوات الله ومن خِلالِها تتجلّى خُطّته الإلهية للبشرية[116].

يقول ابن خلدون في المُقدِّمَة إنّ القائد الذي يتحكّم بمجموعةٍ مُتماسِكة بعصبيتها ولها أهمية قد ينجح في تأسيس سُلالةٍ حاكمة ويكسب المُلك لهُ ولعائلتِهِ. (ولا يُشترط أن يكون رِجال القبيلة أقرِباء، فيُمكن ربط غيرهم ضمن القبيلة). ويعتقد ابن خلدون أنّ العصبية أو التضامُن الجماعي، إضافةً إلى قُوةَ رِجال القبيلة وشجاعَتِهِم، أعطت القبائل التي تمتلك ذلك ميزةً عسكرية، وهذه ميزةٌ يُعزّزُها الدين إذا أُدخِلَ كعاملٍ يُساعِد على التضامُن. يقول أيضًا إنّهُ يُمكن للعرب الحُصول على السُلطة المَلَكية فقط بالاستفادة مِنَ الدين، كالنُبوّة أو حَدَثٍ دينيّ مُهم[117]، ويتمكّن بالتالي رِجال القبائل الدينية الوحشيّون والمُتعصِّبون دينيًّا أحيانًا بذلك إلحاق الهزيمة بالإمبراطوريات والمُدُن وتأسيس أنظمة حُكم جديدة.

فَقَدَ رِجالُ القبائل الفاتِحة بعد بضعة أجيال، ثلاثة، أو ربّما أربعة، عصبيتَهُم وأصبحوا مُتحضِّرين، فخضعوا للرفاهية والتبذير، وأدّت الحياة المدنية الناعِمة إلى الانحلال. فوَجَبَ على القائد، الذي لم يعُد قادِرًا على الاعتماد على المُقاتلين القبليين للدفاع عنه، فرضَ ضرائِب باهِظة من أجل أن يدفع لجنودٍ آخرين، وهذا يؤدّي إلى مزيدٍ مِن المشاكِل. وأصبح القائد في وضعٍ ضعيفٍ عندما أصبحت حُكومته فاسِدَة ومُترفة، وأصبح حُكمه مُنهارًا عندما ابتَعَدَ من الدين، ويتعرّض حُكمه حينها لموجةٍ هجوميةٍ من رِجال القبائل المُتزمّتين من الصحراء، ويحتل مُقاتِلون جُدُدٌ مدينَتهُ، قادمين من الصحراء، وتستمر الدورة. يُحلِّل الأنثروبولوجي إرنست غلنر هذه الدورة الأبدية كما

يلي: «إنّ القبيلة بديلٌ للدولة وصورةٌ لها أيضًا، وهي حدُّها وبذرةُ دولةٍ جديدة»[118]. فالسُلالاتُ تشيخ، ولها حياةٌ مُحدّدة مثل الأشخاص[119].

تطرّق ابن خلدون للعهد القديم في دعمِهِ لنظرية الانهيار عبر الأجيال. ثَمَّ نصٌّ في التوراة يقول إنّ الله قويٌ وغيور، ينظُرُ إلى ذُنوب الآباء والأبناء وصولًا إلى الجيلين الثالث والرابع، وهذا يُبيّن أنّ أربعة أجيالٍ من نسلٍ واحد هو الحد للاعتبار العائلي[120] (لكنّه ليس واضحًا إن كان هذا النص يدعم الفكرة الرئيسية للمُقدِّمَة).

إنّهُ لأمرٌ شائقٌ أن نُقابل ابن خلدون بإدوارد غِبِن الذي بيّن في كِتابِه تاريخ سقوط الإمبراطورية الرومانية وانهيارها أنّ الهمجية والدّين هُما سبب سقوطها.

يقول ابن خلدون في المُقابِل إنّ الهمجية والدّين هُما أساسُ قيام الامبراطورية، فكان يعتَقِد أنّ الهجمات البربرية تُجدِّد الامبراطوريات وأنّ الدين يدعم العصبية؛ إذ يرغب فيه الفاتحون أو الغازون الذين يهدفون إلى إطاحةِ نِظامِ حُكمٍ قديم وتأسيس نِظام حُكمٍ جديد. فينبغي للدين أن يكون عِمادَ الإمبراطوريات، وينبغي لقادة هذه الإمبراطوريات الحِفاظ على القانون الديني (الشريعة في الإسلام)؛ إذ إنّ الحِفاظ عليه يؤدّي إلى النجاة في الآخرة. ولم يستطع الفاتِحون العرب أن يؤسّسوا إمبراطوريةً عُظمى من دون رابطة الدين الجديد التي وحّدَتهُم (لكن تجدر الإشارة إلى أنّ الدين لم يؤدّ أيَّ دورٍ في حثّ المغول أو الأتراك الشاغاتاي في هجماتِهِم، كما لم يؤدّ دورًا في تأسيس نظام حُكم المرينيين). ويقول ابن خلدون إنّ الحركات الإصلاحية الصارِمَة لم تستمر أكثر من مئة سنة أو مئة وعشرين سنة على الأكثر، إلّا نادِرًا. وكان غِبِن قلقًا من أن تلقَى أوروبا الأغُسطية مصير الإمبراطورية الرومانية ذاته. وكان ابن خلدون مُدرِكًا كُلَّ الإدراك أنّ العصر الذهبي للعرب قد انتهى.

تنطَبِق نظرية ابن خلدون التاريخية جيّدًا على الفتوحات الإسلامية المُبكرة أيام النبي مُحمّد والخُلفاء الراشدين، إضافةً إلى تاريخ شمال أفريقيا في العصر الوسيط. كما يُمكِنُ تطبيق هذه النظرية على نشأة المُرابطين في القرن الحادي عشر، الذين كانوا من قبائل الصنهاجة البربر، حيث أقام مُقاتلوهُم السُنّة الذين يتّبعون المذهب المالكي في الرِباط، وتنطبق رُبّما أيضًا على سقوطِهِم التدريجي في القرن الثاني عشر. كما يصلُح نموذج هذه النظرية لنشأة المُرابطين المهديين بقيادة البربر المصمودة وسقوطهم في القرن الثالث عشر.

يبقى إمكان تطبيق نموذج ابن خلدون الدَّوري، كنموذج الأربعة أجيال وانتهاء أهمية العائلة، على أزمِنةٍ وأماكن أُخرى، قابلًا للنقاش، ويبدو أنّهُ لم يكُن ينوي تطبيق نظريته الدورية تطبيقًا عالميًّا، ووَضَعَ استثناءً للمناطق المُسلِمَة المدَنية والأكثر استقرارًا في بلاد المشرق الإسلامي والأندلُس. كما لاحَظَ في كِتاب العِبَر أنّ نِظام حُكم المماليك في مصر وسوريا مثّلَ حالةً خاصّة (سوف نُناقِش هذا الأمر في الفصل الخامس). ولكنَّ نظريته لا تنطبق على نحوٍ مُطلق وعامّ في شمال أفريقيا أيضًا، فعلى الرّغم مِن أنّ العصبية القتالية للمرينيين البربر الزناتة لم تكُن مدعومةً بأيديولوجيا دينية أو هدفٍ مُحدّد، فإنّ سُلالتهم (1217-1465) استمرّت أكثر من أربعة أجيال، والأمر نفسُه حَصَل مع الحفصيين والوداوِدة.

تُعدّ العصبية إحدى الأدوات الإلهية[121]، ولكن لم يكن هُناك حاجةٌ إليها أيام النبي مُحمّد وفي السنوات التي تلتهُ مُباشرةً، فكان ذلك الزمن زمن الوحي والأوامر الإلهية والملائكة والمُعجِزات؛ إذ لم تكُن القوانين الاجتماعية - السياسية ذات أهميّة كُبرى تتعلّق بشؤونِهم اليومية[122]. وكان ابن خلدون غير عاديٍ (أو استثنائيًّا) في حماستِهِ لمفهوم العصبية القبلية، ويرى أُناسٌ كثيرون اليوم أنّ القبلية هي سبب شؤم الشرق الأوسط وبؤسِهِ. ولا شكّ أنّ مفهوم العصبية ومضامينها التاريخية تؤدّي دورًا مُهمًّا في نقاشات ابن خلدون في المُقدِّمَة، وعلى الرّغم من ذلك، ثمّة مُبالغةٌ شديدةٌ في بعض القراءات والتأويلات المُعاصِرَة للمُقدِّمَة، فهي أكثر من مُجرّد نظرية دورية للتاريخ مبنيةٍ على قِراءةٍ مُنحَرِفَة لمصير عددٍ من القبائل العربية والبربرية في المغرب.

ثالثًا: الأزمِنَة القديمة كانت أفضل

يبدو أنّ أساس نظرية ابن خلدون التشاؤمية، ضِمن إطار المُقدِّمَة الأوسع، مبنيٌّ على أسطورةٍ تاريخيةٍ كَتَب عنها المؤرِّخون العرب الأوائل، تتعلّقُ بالمُقاتلين العرب الذين شاركوا في الفتوحات في القرن الأوّل للإسلام، فتمّ تصويرهم في هذه النُصوص بالوحشية والفظاظة وعدم الخوف؛ إذ لم يكُن لهُم اهتِمامٌ أو عِلمٌ بالوِسادات أو الحرير والطعام اللذيذ أو طموحات الملوك. وتحدّثَ شُعراء الجاهلية في شبه الجزيرة العربية عن قساوة حياة الصحراء وخطرِها، واستمرّت هذه الحال إلى ما بعد الإسلام.

نظَرَ ابن خلدون بتَوقٍ وحنينٍ إلى أيام الخُلفاء الراشدين الأربعة، قائلًا إنّه قد بدا العالمُ ورفاهيتُه لهُم غريبَين أكثر من أي قومٍ آخرين، وِفقًا لدينِهم المبني على الزُهد وجوّ الصحراء والحياة القاسية التي اعتادوها. وأُعجِبَ بطعام قبيلة مُضر التي كانت تأكل شعر الجمل مع أحجارٍ مخلوطةٍ بالدم كانوا يطبخونها. وعلى الرّغم مِمّا لَحِقهُم مِن مكاسب خلال الفتوحات الأولى، فإنّهم حافظوا على منهج حياتِهم، فكان عُمر بن الخطّاب، على سبيل المثال، يلبس ثيابه مِن الجِلد، وكان علي بن أبي طالب يأبى تَرَف الذهب والفضّة، وامتَنَعَ أبو موسى الأشعري عن أكل الدجاج بسبب عدم توافرهِ بكثرةٍ عند العرب في تِلك الأيام ولم يكُن معروفًا لديهم. ولم يكُن الغربال مُتوافرًا لديهم، وكانوا يأكلون القمح بالنُخالة[123].

هذه هي قِصَص العرب المعروفة بالزُهد من عصرهم الذهبي، وكانت جُزءًا من مجازٍ تاريخيٍّ أدبي، جَمَعَها المؤرّخون كمِثالٍ للتقشّف المُفرِط ثُمّ قابلوها بحكايا عن تدهور الأوضاع في أيَّامِهم؛ فالأبنية العالية والخناجر المُرصّعة بالجواهر وأشجار الفاكهة المُزيّنة والطعام الفاخر نذير شؤم وبلاء. وأعتقد أنّ أخذ الحِكمة بهذه الطريقة، وهو أكثر من بناءٍ جديدٍ لعلم الاجتماع، هو ما ألهم ابن خلدون لوضع نظريته التاريخية، فـ «العالم بِأكملِهِ مُشتّت ولا جدوى مِنه، ويؤدّي إلى الموت والفناء»[124].

لاحظت باتريسيا كرون أنّ الفقر كان يُعدُّ فضيلةً في الإسلام في العصر الوسيط، فتقول إنّ الأمور كانت تسير على ما يُرام في المدينة لأنّ المُجتمع كان صغيرًا وكانت الحياةُ بسيطة. وكانت الحُكومة عادِلَة، ولم يكُن هُناك ظُلمٌ ولا قمع، إلّا ضدّ الفاسدين والأشرار. ولم يكُن هُناك قُصورٌ، ولا بلاطٌ واسِعٌ، ولا عُروشٌ، ولا سُجونٌ، ولا حُرّاسٌ، ولا ضرائبُ، ولا مُصادرةٌ، ولا أعمالٌ مرغومةٌ، ولم يكُن هُناك فرقٌ بين النُخبة والعامّة: فالجميع يعيش بالتساوي نسبيًّا[125]. وللأسف فإنّ الترف والفخامة أدّيا إلى الانهيار، وأسهمت حياة الرفاهية التي حصل عليها العرب بعد فتوحاتهم لبلاد الفُرس والبيزنطيين في تدمير هذه المدينة الفاضِلَة البسيطة.

لا تزال النظرة القائلة إنّ التمتّع الطويل الأمد بالرفاهية الماديّة يؤدّي إلى دمار الاقتصاد وسقوط الإمبراطوريات تلقى صدًى في أيّامِنا هذه. فيقول جم بنمان في كتابه التاريخ البيولوجي: انهيار العالم الغربي وسقوطه إنّ الثقافات الناجحة محكومٌ عليها بالفشل في النهاية لأنّ الازدِهار والراحة يُغيّران مزاج البشر وبالتالي يُصبِحون غير قادِرين على الحِفاظِ على أنفُسِهم وعلى التقدُّم.

فمصير الغرب سيكون شبيهًا بمصير الإمبراطوريات الرومانية واليونانية. ويستشهد بنمان بفيكو في هذا الموضوع قائلًا: «تكون طبيعة البشر بدايةً بسيطة، ثُمّ تُصبِح فظّة، ثُمّ كريمة، ثُمّ حسّاسة، ثُمّ فاجِرَة». (انظر الفصل الرابع للمزيد عن فيكو). كما يستشهد بنمان بتاسِتوس الذي يقول: «إن الازدهار هو مقياس الفضيلة، فتحمُّل المصائب أسهل مِنَ الفساد والفسق الناتج عن الملذّات»[126]. ويُضيف بنمان قائلًا إنّ النُّخب مُعرّضون أكثر من غيرهم للفساد لأنّهُم يعيشون في مُدُنٍ مُكتظّةٍ سُكّانيًّا، ولذلك فإنّ التَرَف يُقوّض من صبرهم. وكما يعتقد ابن خلدون، يقول بنمان إنّ ظروف المعيشة القاسية تُحفِّز نشأة مُقاتلي القبائل. ولكن خلافًا لابن خلدون وفيكو، يرى بنمان أمورًا كهذه، كالتغيُّرات في أنماط تربية الآباء للأطفال وانخفاض مستويات التوتُّر وتهلهُل التحكُّم بالنِساء، عوامِلَ مُهِمّة تُسهِم في سقوط الحضارات وانهيارِها.

«إنّ البدو أقرب إلى فعل الخير من أهل الحضر والترحال»[127]، في المُقابِل، يهتم أهل الحضر بالرفاهية والترف ويُفسِدُهُم الطَمَع والجَشَع، «فحياة أهل الحضارة تُمثّل المرحلة الأخيرة من الحضارة وتبدأ الأمور بعد ذلك بالاضمِحلال». كما تُمثّل المرحلة الأخيرة من الشر والبُعد من الخير[128]. وثمّة آيةٌ من القُرآن الكريم في سورة الإسراء تُشير إلى ذلك: {وإذا أردنا أن نُهلِكَ قريةً أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقَّ عليها القولُ فدمّرناها تدميرًا} (الآية 16)، وهُناك حديثٌ صحيحٌ عن الرسول يقول: «لا تقوم الساعة حتى يتطاول النَّاسُ في البُنيان».

بيّنَ ابن خلدون حياة المُدُن بكونها أسهل من حياة الريف. لكنّ الفكرة القائلة إنّ سُكّان المُدُن في شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر تمتّعوا بحياة رفاهية على الأغلب غير مُقنِعَة؛ فعلى الأرجح أنّ بائعي الماء والدبّاغين والذين يشعلون وقود الحمّامات لم يتمتّعوا بحياةٍ رفاهيةٍ وترف. ولم يكُن ابن خلدون، في المُقابِل، مُتآلِفًا مع المجموعات القروية المُزدَهِرة، كتِلك الموجودة في إيطاليا في القرن الرابع عشر أو في نورفولك (Norfolk) أو سوفولك (Suffolk) في القرن الخامس عشر. ولم يكُن الفرْق بين حياة المُدُن وحياة الريف والقُرى كبيرًا كما يُمكِنُنا أن نتصوّر، وكان الفلاحون في شمال أفريقيا وإيطاليا يُغادِرون المُدُن صباحًا مُتّجهين إلى الحقول والبساتين التي يحرثونها ويعودون إلى المدينة ليلًا.

رابعًا: من هو البدوي؟ من هو العربي؟

إنّ إحدى أبرز المشكلات التي تُواجِهُ القارئ في مُقدِّمَة ابن خلدون هي اللُغة المُتقلِّبَة، ونجِدُ ذلك في مُصطلحاتٍ تُترجم إلى الإنكليزية باسم BedouinوArab. ويُمكِنُ ترجمة كلمة «بدوي» Bedouin أو Nomad، فالبداوة تُشير إلى حياة الصحراء أو «سلوك الصحراء» وكلمة «بدو» تُشير إلى الصحراء. لكنّ روزنتال يعتقِد أنّ كلمة بدوي التي يستخدمها ابن خلدون لا تعني Nomadic بالضرورة، فهُما يعيشان على بُعد مسافةٍ مُعيّنة من المدينة. فيُمكن عدُّ الفلاّحين Non-nomadic الذين يعيشون في الريف بدوًا، وتُشير كلمة «عُمران بدوي» Umran Badawi إلى ثقافة الريف وليس الصحراء فحسب. فيُمكن الإشارة إلى كُل من يعيش خارج المدينة ببدوي، بِما في ذلك مُربّي النحل وديدان الحرير. وأوضح ابن خلدون في بداية المُقدِّمَة قائلًا إنّهُ لا يوجد تمييزٌ حادٌّ بين بدو الصحراء ومُعظم المُزارِعين في الحضر. فأولئك الذين يكسبون عَيشهُم بالزراعة والتربية الحيوانية لا يُمكنهم الاستغناء عن نِداء الصحراء، لأنّ الصحراء بحد ذاتِها تُوفّر الحُقول والفدّان والمراعي الواسِعَة للحيوانات، وغيرها من الأمور التي لا تُوفّرها المناطِق المُستقرّة[129]. وقال إنَّ مِهنة الزِراعة موجودة في الصحراء خصوصًا، فهي تسبِق حياة الحضر وأقدم مِنها، فأصبحت مِهنةً خاصّةً بالبدو لا يعرفها أهل الحضر ولا يُمارِسونها، لأنّ كل ظروفهم أقل من ظروف حياة الصحراء ومِهَنِها، وبالتالي أقل مِن مِهَن البدو وتابِعة لها. ويقول ابن خلدون إنّ بدو الصحراء يعتمِدون اقتِصاديًّا على المُدُن للبَيع والشراء.

كما أنّ معنى كلِمَة «عرب» الذي يستَعمله ابن خلدون يعتَمِد على سياق النص، فالمعنى الأوّل لها عِرقي ويُشير إلى كل من ينحدر من عِرقٍ عربي. وكان ابن خلدون، كما قُلنا سابقًا، فخورًا بِنَسَبِهِ العربي، الذي تعود أصوله، كما قال، إلى حضرموت في جنوب غرب شبه الجزيرة العربية. لكنّهُ استعمل الكلِمَة بتكرار بطريقةٍ ازدرائية للإشارة إلى العرب الذين كانوا غُزاةً من البدو، فكانت طبيعتهم قاسية وكانوا ينهبون ويُخرّبون. وكانت الأماكِن التي استولى عليها العرب قد دُمِّرَت تدميرًا سريعًا[130]، فقد دمَّرَ العرب اليَمَن والعِراق وسوريا[131]. ومن الواضح أنّ ثَمَّ تناقُضًا هُنا، فقد شَجَبَ وحشية الغُزاة العرب البدو وتدميرهم، لكنّهُ أثنى في الوقت نفسِه على شجاعَتِهِم وسلوكهم الصارِم وولائِهِم بعضهم لبعض.

خامسًا: أُسطورة بني هِلال

لاقى شمال أفريقيا في القرن الحادي عشر المصير التدميري نفسه الذي لاقاه اليمن والعِراق وسوريا، عندما أرسل وزيرٌ مصريٌّ قبائلَ عربية من بني هِلال وبني سُلَيم من مِصر إلى أفريقيا لغزوِها. ويَصِفهم ابن خلدون بالجراد المُنتَشِر، حيثُ جَلبوا الدمار للسهول، وتناقص عدد سُكّان مناطِق كانت مُكتظّة من قبل (ثمّة إشارة إلى الجراد في القُرآن الكريم، سورة الأعراف، حيث يذكُر القُرآن كيف أنّ الجراد كان مِن الطاعون الذي أرسله الله على قوم فَرعون غير المؤمنين). وكانت الأنقاض شاهِدًا على الخراب الذي جاء بِهِ العرب، وأصبح تأليفُ حُكومةٍ قويةٍ أمرًا مُستحيلًا[132]. وبدّلت حياة الرعي الزِراعة في كثيرٍ من المناطِق (كما اعتقد ابن خلدون أنّ هذا الغزو هو الذي نَشَرَ لهجةً عربيةً عند البربر). وكان مُعجبًا بسيرة بني هِلال التي تتحدّث عن بُطولات قبيلة بني هِلال وقِتالِهم البربر[133].

غير أنّ رواية ابن خلدون لملحمة بني هِلال في شمال أفريقيا تعرّضت لتحديّاتٍ في العقود الأخيرة، فثمّة إشاراتٌ إلى انهيار سُلالة الزيريين حينها، وأنّ الرعي رُبّما كان قد استقرّ، إذ إنّ تِجارة المُدُن والطلب على المُنتجات الزِراعية كانا في تناقُص. وليس صحيحًا أنّ وزيرًا مصريًّا أرسل بني هِلال العرب للهجوم على تونِس الزيرية في مُنتصف القرن الحادي عشر، فلم يكُن هُناك غزوٌ لشمال أفريقيا شبيهٌ بالجراد المُنتَشِر، فالعرب جاؤوا إلى هُناك بدايةً بعد أن تلقّوا دعوةً وعملوا مُرتَزَقَةً لدى السُلالات الحاكِمَة المحلية. ووظّفَ السُلطان الزيري في تونِس المُعِز بني هِلال لمُحاربة الثُوار البربر في المناطِق النائية. ورُبّما كانت هِجرة الهِلاليين إلى شمال أفريقيا، التي لم تكُن مُكتظّةً بالسُكّان، بطيئةً إذ استمرّت خمسين سنة[134]. وكما سنرى في الفصل العاشر، أدّى استعمال ابن خلدون كلمةَ «عرب» بطريقةٍ ازدرائيةٍ دورًا كبيرًا في كلام المُستعمرين الفرنسيين في القرنَين التاسع عشر والعشرين.

سادسًا: البربر

البربر هُم السُكّان الأصليّون لشمال أفريقيا، وهُم موجودون على طول الساحِل المُمتد من المُحيط الأطلسي إلى واحة سيوة في مصر، لكنّ كانوا في معظمهم، ولا يزالون، موجودين في المغرِب. وتعني كلمة بربر المُشتقّة من كلمة Barbari اللاتينية «الخارجي»، وكان الرومان هُم من سمّوهم البربر. البربر ليسوا جُزءًا من الساميين كالعرب، واللُغة البربرية هي الحامية، وتنقَسِم إلى

عددٍ من اللهجات المُتباعِدَة، وكان هُناك نظامٌ أبجديٌّ للبربرية، لكنّ استعمالها كان صعبًا، ولذلك ألّفَ البربر مُعظم تواريخهم وأساطيرهم بالعربية. وعلى الرّغم من أنّهُم قاوموا الفتوحات العربية في شمال أفريقيا في القرنَين السابع والثامن بشدّة، فإنّهُم أسلموا بحلول القرن الرابع عشر وأصبح كثيرٌ مِنهُم يتحدّث باللغة العربية، وبخاصّةٍ في المُدُن. وكان البربر في صعودٍ سياسيٍ وقتها، كما كانت السُلالات الحاكِمة الرئيسية من أصولٍ بربرية (على الرّغم من أنّ البربر لم يعدّوا أنفسهم قومًا واحدًا في العصور الوسطى). فكانت هُناك ثلاثُ كونفدراليات قبلية كبيرة، قبائل الصنهاجة، والزناتة، والمصمودة، وثلاثُ لهجات لكُلٍ منها، وكانت الهوية البربرية مبنيةً على الانتماء القبلي، سواء أكان حقيقيًّا أم لا.

وصف ابن خلدون الزناتة في كِتاب العِبر بأنّهُم أقدم سُكّان المغرب، قبل أن يتكلّم على اكتسابِهم العاداتِ العربيةَ في لِباسِهِم وتربيتهم الإبلَ والجواد، ومُمارستِهِم الرعيَ في الشتاء والصيف، وحملاتِهِم ومُقاومتهم للسُلطة. على الرّغم من تشتُّتِهِم، فإنّ مُعظمهم موجود في قلب (أو مركز) المغرب[135]. وكان المرينيون في فاس والوداوِدة في تلمسان ينتمون إلى قبيلتين قريبتين من الزناتة (وعلى الرّغم من أنّ حُكّام المرينيين من البربر، فإنّهُم يُفضّلون العرب في المناصِب الرسمية). وينتمي الحفصيون إلى كونفدرالية المصمودة، وكانت قبائل المصمودة تسكُنُ أقصى غرب مُرتفعات المغرب، وكانت مُعظم المناطق التي يسكُنونها مُلائِمَةً للزراعة والشجارة[136]. وسكَن الدواوِدة، وهي القبيلة العربية التي أدّت دورًا بارِزًا في الأحداث التي وقعت أيام ابن خلدون في شمال أفريقيا، سهولَ منطقة بوجي وقسنطينة[137]. وكان هُناك ميلٌ واسعٌ لدى القبائل العربية البدوية للاستقرار في المناطق المُنخفِضَة من المغرب، والبربر كانوا يُفضّلون المُرتفعات، لكنّ ذلك لم يكُن أمرًا مُطلقًا، فكان هُناك بربرٌ يُربّون الإبل في الصحراء، إضافةً إلى وجود عربٍ في المُرتفعات، وأصبح كثيرٌ من القبائل العربية التي تعود إلى أصولٍ بدوية فلّاحين مُستقرّين.

على الرّغم من ادّعاء ابن خلدون نَسَبه العربي، وتعاملاته المُتنوّعة مع العرب في المغرب، يبدو أنّ كِتاب العِبر الذي ألّفهُ كان مُخصّصًا للبربر، لكنّهُ توسّع ليشملَ القبائل العربية وسُلالات شمال أفريقيا الحاكِمَة، وأضاف لاحِقًا إنجازاتِ أعراقٍ وسُلالاتٍ حاكِمَةٍ أُخرى. وتحدّث كتاب العِبَر، الذي كان مُكرّسًا بدايةً لشرح ديناميكية تاريخ البربر، عن السُلالات البربرية المُعاصِرَة له وتلك السابِقَة.

يمدح تاريخ ابن خلدون البربر كثيرًا، وكانت مفاخِر البربر جنسًا أدبيًا مألوفًا لدى العرب حينها. وثَمَّ فصلٌ من كتاب العِبَر مُخصّصٌ لِلقِيَم النبيلة للبربر الذين وصلوا إلى أعلى درجات القوّة والسُلطة السياسية والملكية؛ فقد كانوا أُناسًا أقوياء وشُجعانًا وكثيري العدد، مثل كثيرٍ من الأقوام في هذا العالم-مثل العرب والفُرس واليونان والرومان، وكانوا عِرقًا أنجز الكثير في الماضي، وبخاصّةٍ في المجال العسكري، وهو ما أهّلَهُم للوصول إلى رُتبة أعراقٍ أُخرى عظيمة. واشتُهِر البربر بصِفاتٍ نبيلةٍ، مثل الكَرَم والضيافة والصِدق وعمل الخير والصبر عِندَ المِحَن، لكنّ ثروتهم اضمحلّت وتدهورت أوضاعهم في زمن ابن خلدون[138]. وأظهر ابن خلدون نفسه مُناصِرًا للبربر الزناتة في كِتاب العِبَر، وهي الطائفة التي ينتمي إليها المرينيون.

سابعًا: علم الأنساب

كان عِلمُ الأنساب من العلوم التي شغلت ابن خلدون باستمرار[139]، ويبدو أنّ أصول هذا العِلم تعود إلى بدو الجزيرة العربية. ويقول ابن خلدون إنّ العرب البدو هُم المُختصّون بِه. ولم يكُن أهل المُدُن والحَضَر بحاجةٍ شديدة إلى الخِبرَة بهذا العِلم، فكانت عصبية أهل المُدُن مبنيةً على العلاقات الأُسرية - أي علاقات الزواج. وكان مُدرِكًا تمامًا أنّ بعض الأنساب كان من التقاليد المُخترعة، وأنّه يُمكن تلفيق الأنساب لأغراضٍ سياسية، فتمّ اكتشاف أنسابٍ للاستفادة منها في توطيد تحالُفاتٍ أو طلب الحِماية، فالأنساب، صحيحةً أكانت أم لا، عزّزت العصبية. واستعمل ابن خلدون طريقةً بسيطة للتأكُّد من صحّة النسب، وذلك عبر تعداد الأجيال التي تصل إلى الجد المزعوم، فإن كان هُناك أقل من ثلاثة أجداد خلال مئة سنة ضِمن خط النَسَب ذاته، فعلى الأغلب أنّ النسب غيرُ صحيح.

أدّى إدراكُ ابن خلدون إمكان الاحتيال في النَسَب إلى شكِّهِ في جميع الأحداث التاريخية المزعومة؛ فقد كان أمرًا شائعًا لدى الجماعات في العالم الإسلامي أن تسعى لتعزيز مكانتها عبر ادّعائها أنّ نسب أجدادها يعود إلى الجزيرة العربية؛ إذ ادّعت قبائل الصنهاجة والكُتاما البربر أنّ نسبها يعود إلى قبائل يمنية جاءت إلى شمال أفريقيا مع غزو القائد إفريقش قبل الإسلام، ورأى ابن خلدون القِصّة مُضحِكَة[140]. فيُقال إنّ أسطورة الغزو اليمني لشمال أفريقيا توقّفت عندما وصل الجيش اليمني إلى نهر الرمل الذي لا يُمكن عبوره، لكنّ ابن خلدون استغرب عدم ذِكر أي رحّالة في

الأزمِنَة الأحدث عبورَه هذا النهر الذي تفيض رِمالُهُ[141]. لكنّهُ لم يستبعِد أن تكون أصول الصنهاجة البربر يمنية، إذ مِن المُمكن أن يكونوا قد هاجروا مِنها عند انفجار سدّ سبأ.

اعتقد ابن خلدون، من جانِبٍ آخر، أنّ أصول بعض البربر من فلسطين؛ فقد تعود أصولهم إلى الكنعانيين أو العماليق الذين هَزَمَهم جيشُ جالوت. ويذكُر في كِتاب العِبر أنّ أصول الزناتة البربر تعود إلى كنعان (وهو موقع توراتي اعتقد ابن خلدون أنّهُ سام ابن نوح)، واستبعد أن يكون نَسَبُهم، كما يدّعي عُلماءُ الأنساب الزناتة المُعاصرون، لجالوت، الذي يُقال إنّهُ من العماليق[142]. وكانت هُناك قِصَصٌ كثيرةٌ عن الأصول العربية والتوراتية لقبائل بربرية مُتنوّعة ولم ينجح ابن خلدون تمامًا في معرفة دقّة هذه القِصَص، لكنّه استبعد بعض الادّعاءات القائلة إنّ أصولهم فلسطينية أو يمنية. ومن الجدير بالمُلاحظة أن نقول إنّ ابن خلدون لم يُميّز تمييزًا حادًّا بين العرب والبربر، واعتقد أن أصول بعض القبائل العربية تعود إلى البربر، وناقض نفسه في ادّعاءاته حول أنساب اللامتونا والصنهاجة[143]. ولم يصِل إلى نتيجةٍ دقيقةٍ وواضِحةٍ حول أصول البربر وهويّتِهِم العِرقية، إضافةً إلى عدم وصول بربر العصر الوسيط إلى نتيجةٍ واضِحةٍ في ذلك، فلا يبدو أنّهُم اعتقدوا أنّهُم من عِرقٍ واحِد.

كان اصطناعُ الأنساب أمرًا وافِرًا، الأمر الّذي أضاف إليها رومانسيةً؛ فقد ادّعى الدواوِدة العرب، على سبيل المثال، أنّهُم منسوبون إلى البرامكة، القبيلة الإدارية الفارسية التي خدمت الخليفة العبّاسي هارون الرشيد، بينما ادّعى بنو فضل، وهي قبيلة ذات شأن في سوريا في عهد المماليك، أنّهُم منسوبون إلى أُخت هارون[144].

على الرّغم من وعيه عدمَ صحّة كثيرٍ من الأنساب، فإنّه قَبِلَ بعضًا مِنها؛ فقد كان مُعجبًا بإنجازات سُلالة المُوحّدين، وبخاصّةٍ مؤسّسُها ابن تومرت الذي ادّعى أنّهُ المهدي وأنَّه منسوبٌ إلى الرسول مُحمّد، وفي ما يخُصّ هذا الادّعاء، قال ابن خلدون إنّ هؤلاء الذين شكّوا في نَسَبه لم يُقدِّموا دليلًا على شكِّهِم[145].

كان التحقيق في نسب الخُلفاء الفاطميين الشيعة ودِفاعه عن ادّعائهم في نَسَبِهِم إلى فاطمة بنت الرسول مُحمّد، وزوجة ابن عمِّه علي بن أبي طالب، هو ما جعله سيّىء السُمعة. وكان الفاطميون قد حَكَموا مِصر من سنة 969 إلى سنة 1171. وأنكر المؤرِّخون العامِلون تحت رعاية الخُلفاء العبّاسيين السُنّة في بغداد هذا النَسَب، ويبنون حُجّتهم على قِصَصٍ اخترعَهَا أُناسٌ أرادوا

التملُّق للخُلفاء العبّاسيين الضُعفاء بالهجوم على خصومهم الناشطين، وأرادوا بالتالي أن يذُمّوهُم بشتّى الوسائِل[146]. ولو كان هُناك شكٌ في صحّة نَسَب الفاطميين، لما نجحوا في الحصول على دعم البربر في شمال أفريقيا. كان إعجابُ ابن خلدون بإنجازات الفاطميين واضِحًا، وأدّى دِفاعُهُ عن صحّة نَسَبِهِم إلى اتّهاماتٍ غير عادِلَة لهُ بالتشيُّع، فقد كان مُعجبًا بإنجازاتِهِم وليس بعقيدَتِهِم الشيعية.

لاحظ ابن خلدون أنّ علم الأنساب كان مبنيًّا لمُلاءمة الحاجات الاجتماعية، فكان مُخصّصًا لدمج مجموعاتٍ مُنفَصِلَة في كونفدراليةٍ قبليةٍ واحدة، بدلًا من استِثنائِها من هذه الكونفدرالية. وكانت سُلالات النَسَب القبلية خيالًا أُعيدَت كتابتُه من أجل مُلاءمة الحاجات الآنية. ورُبّما تمّت فَبرَكة نَسَب ابن خلدون في وقتٍ سابق له في الأندلُس، فنهاية الأسماء بحرفَي «ون» أُضيفت إلى أسماء نصارى دخلوا في الإسلام في الأندلُس[147]. ويقول روبرت سارجنت، وهو خبيرٌ في تاريخ جنوب الجزيرة العربية، إنّهُ لم يجِد مراجِع تتحدّث عن بني خلدون في تِلك المنطقة[148].

ما الذي دَفَعَ ابن خلدون، وهو عربيٌّ مُختصٌّ بالتفاوض مع رِجال القبائل العربية، لِكتابة تاريخٍ كانت الغاية منهُ في البداية كتابة تاريخ عن إنجازات البربر ونَسَبِهِم؟ وعلى الرّغم من أنّهُ أُعجِبَ إعجابًا شديدًا بتاريخ المسعودي العالمي، فإنّ ابن خلدون لم يكُن على عِلمٍ جيّدٍ بتاريخ المغرب، ورُبّما شجّعَه ذلك على البدء بملءِ هذه الفجوة. ورُبّما كان يتوقّع أن يحظى بدعمٍ سياسيّ وتقديرٍ لأبحاثه عبر تقديم عَمَلِه لحاكِم فاس البربري، أو حاكِم تونِس البربري، أو حاكِم تلمسان البربري. وكان ذلك عملًا مألوفًا، فقد ألّفَ ابن مرزوق المُسند، وهو عِبارة عن تاريخ حُكم أبي الحَسَن المريني، لكسب دعم ورعاية سُلطانٍ مريني يأتي بعدهُ. كما ألّفَ يحيى، أخو ابن خلدون، عندما كان يعمل لدى حاكِم تلمسان عبد الواد، تاريخًا عن الوداوِدَة.

ثامنًا: أدبُ الحِكمة والمُقدِّمَة

يجُدُر بِنا أن نُلاحِظ أنّ المُقدِّمَة لا تتحدّث عن قضايا تاريخية فحسب، بل هي تُصنَّف أيضًا ضِمن الأعمال المُسمّاة نصيحةَ المُلوك. ويُثني ابن خلدون في مُلاحظاتِهِ التمهيدية في المُقدِّمَة، على الأقوال والحِكايات التاريخية والأسطورية الحكيمة التي تُعزى إلى الفُرس ما قبل الإسلام، مِثل الراهِب الزرداشتي موبيدهان والحاكِم الساساني أنوشِروان، والنصائِح اللاحِقَة التي ألّفَها ابن المُقفّع والطُرطوشي. ويُخصِّصُ ابن خلدون الفصل الثالث للسُلالات الحاكِمة وسُلطة الملوك، والخليفة

والرُتَب الحُكومية وكُل ما يتّصِل بذلك، ويذكُر في هذا الفصل النصَّ الكامِل لرسالةٍ كَتَبَها طاهِر بن الحُسين سنة 821، وهو عسكريٌّ يعمل عِند الخليفة العبّاسي المأمون، يُبدي فيها نصائح لابنه عن طريقة إدارة الحُكّام والقادة شؤونَهم[149]. ووصف باحثٌ مُعاصِرٌ هذه الرِسالة كما يلي: «إنّها عرضٌ نظريٌّ مُعقّدٌ لطبيعة القيادة وصِفات الحاكِم المثالي بطريقةٍ موجزة دون دعمِها بتفصيل بأمثلة تاريخية، وتُركّز على اعتماد الحاكِم على الله والدين الإسلامي في كُلِّ أفعاله»[150].

اعتمد ابن خلدون على خُلاصةٍ وافية بعنوان سِر الأسرار، ويُعتقد أنّ أرسطو ألّفها لنصيحة الإسكندر المقدوني، غير أنّ هذه الرِسالة وُضِعَت في مرحلة مُتأخّرة في القرن العاشر. (يرى الباحثون في القرون الوسطى أنّ استماع الإسكندر المقدوني لنصائح أرسطو مِن أفضل ميزاتِه). وأنكر ابن خلدون نِسبة سر الأسرار إلى سياسات أرسطو[151]؛ فوِفقًا لسر الأسرار، اكتَسَبَ أرسطو حِكمَتَهُ من الفُرس والهنود. وعلى الرّغم من أنّ جوهر سِر الأسرار هو إرشاد المَلِك في إدارة شؤونِه، فإنّهُ يتحدّث عن أمورٍ أوسع، فيشمل عِلمَ الفِراسة وعِلمَ التنجيم والخيمياء والسِحر والطب. وحظيَ هذا الكِتاب الذي تُرجِمَ إلى اللاتينية باسم Secretum Secretorum بشعبيةٍ واسِعَة في العالم المسيحي والعالم الإسلامي أيضًا. ولمّا كان يُعتقَد أنّ أرسطو هو من ألّفهُ، أخذهُ ابن خلدون على محمل الجد، لكنّهُ لاحظ أنّ الأمور السياسية اختلطت فيه مع أمورٍ أُخرى كثيرة. واستشهد بمجازٍ واسعِ المعنى مذكورٍ فيه: «العالم حديقة سياجُها السُلالة الحاكِمَة. والسُلالة الحاكِمة عِبارة عن سُلطة تُعطى فيها الحياة من خِلال التصرُّفات والسلوك المُناسب. والسلوك المُناسِب هو السياسة التي يحكُمُ بِها الحاكِم، والجنود مُساعِدون يتم الحِفاظ عليهم بالمال. والمال هو الرِزق الذي تأتي بِهِ الرعيّة والمرؤوسون، والرعيّة والمرؤوسون خادِمون تحميهِم العدالة. والعدالة أمرٌ مألوفٌ يستمِر العالم مِن خلاله. العالم حديقة»[152]. وثمّة ثلاث فضائِل مذكورة في المُقدِّمَة تُنسَب إلى أرسطو وبهرام وأنوشِروان. وقد أدهَشَ المجاز السياسي المعروف باسم دائِرة العدل الأتراك لاحِقًا عندما قرأوا ابن خلدون. ويتَمَحور كتاب السياسة لأرسطو حول المدينة المِثالية، لكنّ ابن خلدون لا يرى أنّ هُناك أمرًا مِثاليًّا في المُدُن، فلم تُصبِح تونِس ولا فاس المدينة المثالية التي يحلُمُ بها الفلاسِفَة.

استشهد ابن خلدون، الذي كان مهووسًا بالتنبؤ بالمُستقبل، في نُصوصٍ أُخرى مِن المُقدِّمَة بأرسطو في كلامِهِ عن حِساب القيمة العددية للأحرُف[153]. وكان ما يُنسب إلى أرسطو في هذا الموضوع يُعتمد عليه في استعمال اللافِتات والأبواق لإيجاد حالٍ مِنَ الذُعر عند العدو في المعارك[154]. وإضافةً إلى اعتماده على ما يُنسب إلى أرسطو في الأمور السياسية والأخلاقية، اعتمد

ابن خلدون أيضًا على أدب نصيحة المُلوك، الذي شمل الكثير من أقوال الأباطِرَة الفُرس وأفعالهم قبل الإسلام. ورُبّما، على الرّغم من أنّ هذا أمرٌ مُستبعد، أنّهُ حلم بأنّهُ قرأ المُقدِّمَة وكِتاب العِبَر لحاكمٍ شاب وعلّقَ على نصوصها لإرشاده، وبالتالي قام بإعادة تجسيد دور أرسطو في إرشاده للإسكندر المقدوني. ورُبّما تخيّلَ أنّهُ ينصحُ ملكًا - فيلسوفًا مُستقبليًّا للمغرب، لكن خاب أمله، إن حَصَلَ ذلك فعلًا. غادر ابن خلدون قلعة بني سلامة بعد انتهائه من كتابة المُسوّدة الأولى لعَمَلِهِ العظيم، وعاد إلى تونِس وأهدى هذ المُسوّدة الأولى إلى أبي العبّاس، حاكِم المدينة الحفصي البربري.

تاسعًا: كِتاب العِبَر

إنّ كِتاب العِبَر وديوان المُبتدأ والخَبَر كتابٌ طويلٌ جدًّا، إذ يصل إلى ما يزيد على ثلاثة آلاف صفحة. وهو عبارة عن تاريخ القبائل والسُلالات الحاكِمة التي أنتجتها بعض القبائل، أكثر من كونه تأريخًا سنويًّا للأحداث (خلافًا لمؤرّخي القرن الرابع عشر في شمال أفريقيا ومصر وسوريا الذين كانوا يؤرّخون الأحداث تأريخًا سنويًّا ويضعون لائحةً رسميةً بالتعيينات الرسمية، إضافةً إلى سجل وفيّات رجال السياسة والرجال الورعين). وبذل ابن خلدون جُهدًا كبيرًا في العِبَر، فلم يقتصِر عمله على السُلالات البربرية، بل أدخل أيضًا السُلالات العربية في المشرق والمغرب، إضافةً إلى السلاجقة الأتراك والمغول والمماليك والفُرس واليهود والفرنجة. غير أنّ العمل تنقصه المُقاربة المنهجية الواسِعَة التي نجدها في مُروج الذهب للمسعودي، فابن خلدون يتحدّث في العِبَر عن الفرنجة والأتراك وغيرهم من الأعراق بطريقةٍ سطحية، فكانت مُعالجته العميقة مقتصرةً على المناطق التي تتحدّث اللُّغة العربية. غير أنّ أيّام العرب كانت قد ولّت حينها، فقد استَحكمَ الأتراك في المشرق والبربر في المغرب.

على الرّغم من أنّ ابن خلدون يُعالج موضوعاته بطريقةٍ نظريةٍ جريئةٍ وأصيلةٍ في المُقدِّمَة، فإنّهُ ينهج منهجًا تاريخيًّا مُتعارفًا عليه في كتاب العِبَر، الذي تُعدّ المُقدِّمَة مدخلًا إليه. ويقول دي. إم. دونلوب إنّ كتاب العِبَر يُمثّل نوعًا من الأعمال التي نتوقّعُها من مؤرِّخٍ من القرن الثامن[هـ]/الرابع عشر[م]. كما يقول دونلوب إنّ مُعظم العيوب والأخطاء التي لام ابن خلدون المؤرّخين السابقين عليها وَقَعَ فيها هو أيضًا على نحوٍ واضِح، ومن الصعب ألّا يَقَع فيها، وأرضى نفسه بإيجازها على الأغلب[155]. ويقول الطالبي في مقالته عن ابن خلدون في «دائرة المعارف الإسلامية» إنّ محتوى

كِتاب العِبَر لا يتناسب مع الطموح النظري الذي وضعه في المُقدِّمَة. وأضاف قائلًا: «إنّ هذا أمرٌ واضح، ولا يُمكن أن يكون غير ذلك»، فلا يُمكن أحدًا أن يكتُب تاريخًا عالميًّا شاملًا بمفرده وِفقًا لما تتطلّبُهُ المُقدِّمَة[156].

لاحظ روبرت برونشفغ أنّ ابن خلدون وَقَعَ في عددٍ من الأخطاء في ما يتعلّق بالتاريخ المُبكر للمُوحّدين[157]. واستنتج دونالد لِتّل، الذي وَضَعَ دراسةً مُقارنة تحليلية لما كَتَبه ابن خلدون عن تاريخ المماليك في عقد 1290، قائلًا «إنّهُ على الرّغم من التوقُّعات الرائعة والطموحة التي تحدّث عنها ابن خلدون في المُقدِّمَة من أجل مُقاربةٍ جديدةٍ نحو التأريخ الإسلامي، فإنّ كِتاب العِبَر يُخفِق في تحقيق هذه الطُموحات، ونجده يقع في ما وقع فيه من سَبَقَهُ من المؤرّخين». وأضاف لِتل قائلًا: «لا يوجد بتاتًا ما يُميّزُه في عَمَلِهِ كتاب العِبَر عن المؤرّخين السابقين، ولا يُعدّ عملًا مُهِمًا كمصدرٍ لتلك المرحلة»[158].

على الرّغم من صحّة هذا الكلام، فإنّ كتاب العِبَر يحتوي بعضَ المعلومات عن مرحلة المماليك البحرية التي لا نجِد ذكرًا لها في مصادِرَ أُخرى. فيقول ابن خلدون إنّ المماليك استعملوا المدافِع في القاهرة والإسكندرية عامي 1367 و 1369 (يقول ديفيد أيالون في كتابه البارود والأسلحة النارية في المملكة المملوكية: تحدٍ لمجتمع العصور الوسطى إنّ المماليك بدأوا باستعمال الأسلحة المدفعية عند نهاية القرن الخامس عشر)[159]. كما أنّ كتاب العِبَر والتعريف مصدران مُهِمّان عن تاريخ مصر وسوريا المُتأخِّر في مرحلة المماليك الشركسية منذ سنة 1382، واستطاع ابن خلدون أن يحصل على المعلومات من السلطان الظاهر بُرقوق والسُلطان ناصِر فرج، ومِن أُمراء رفيعين أدّوا دورًا مُهمًّا في صراعات تِلك المرحلة (انظر الفصل الخامس). واتُّفِقَ على أنّ النُصوص التي تتناول البربر والعرب في المغرب من كتاب العِبَر تُعطينا حقائقَ مُفيدةً وتبصُّراتٍ لا نَجِدها في كُتُب تاريخٍ أُخرى، وعلى أنّ قسمًا من هذا الكتاب معروضٌ عرضًا مُنظّمًا، إذ يَصِف في البداية المناطق، ثُمّ يضع سُلالةً حاكِمة مُفترضة، ثُمّ يتحدّث عن القبائل الناشئة من سُلالةٍ واحِدة، كُلٌّ مِنها على حِدَة.

كان ابن خلدون ضعيفًا في الترتيب الزمني للأحداث عمومًا؛ إذ لم تتوافر لديه كُتُبٌ كثيرةٌ حينها، فكان عليه الاعتماد على ذاكرته الحادّة، لكن غير الكاملة. ولو كان ينوي من ذكره الأحداثَ التي ذكرها في كتاب العِبر أن تكون شرحًا لأفكاره المطروحة في المُقدِّمَة، لتعيّن عليه أن يُزوِّدَ

تاريخه بِمزيدٍ من العلامات ليُبيّن ذلك. ومِنَ المُحتَمل أن يكون قد كَتب المُسوّدات الأولى لتِلك الفصول من كِتاب العِبَر التي تتحدّث عن السُلالات الحاكِمَة في شمال أفريقيا، ثُمّ التَفَت إلى كتابة المُقدِّمَة، وهذا مُجرّد احتمال. فيُمكِنُنا أن ننظر إلى المُقدِّمَة على أنّها سِلسِلةٌ من الأفكار المُستدركة الواسِعة التي خطرت ببال ابن خلدون وهو يكتُب عن تاريخ السُلالات الحاكِمَة من العرب والبربر، وبعد أن وضّحَ النهج الذي قام عليه تاريخ هذه السُلالات الحاكِمَة، لم يستطع أن يُعيد مُوافقة تاريخه بطريقةٍ تُوضّحُ وتشرح النظريات التي طَرَحها في المُقدِّمَة توضيحًا كامِلًا.

قلّل كِتاب العِبَر من دور الشخصيات والأعمال الفردية ونادِرًا ما استعان بقِصصٍ وحكايا. فالمُسبِّبات الواسِعَة هي التي تُحرّك الأحداث الكُبرى، ورُبّما أراد أن يستعين بموجزاتٍ واضِحة لهذه الأحداث ليُبيّن أفعال القوانين التاريخية، على الرّغم مِن وُضوحها ضمنيًّا، ومن أنَّ التركيز رُبَّما كان على إدارة السُلطة، وكيفية عمل العصبية تحديدًا. فعلى القارئ أن يبذل جُهدًا شاقًّا في قراءته كتابَ العِبَر، لكي يستنتِج طرائق عمل القوانين العامّة للتاريخ كما وَضعها ابن خلدون في المُقدِّمَة.

لمّا كان ابن خلدون مُعاصِرًا للمؤرّخ الفرنسي جون فرواسارت (1337-1404)، فمِنَ المُفيد أن نُقابلَ مُقارباتِهما ومنهجيتَيهِما في كِتابة التاريخ. فقد حَصَل فراوسارت على كثيرٍ من معلوماته عبر مُقابلة أبطالٍ مُشتركين في أحداثٍ مهمّة حدثت في حياته، وبدأ بكِتابة كتابه Chroniques الذي يتحدّث عن الفروسية الأرستقراطية والحروب في ستينيات القرن الرابع عشر. ويضم الكتاب في طبعته الكاملة خمسة عشر مُجلّدًا، ويبدأ بالجُملة التالية: «كتبتُ ما يلي بنيّةِ إظهار المُغامرات المُشرّفَة والنبيلة التي خاضها الشرفاء في حروب فرنسا وإنكلترا، لكي تُحفر في الذاكِرَة، وتكون أمثلةً مُشجِّعَةً لفعل ما هو جيّد ومُفيد. سوف أُسجّلُ أنا، السيّد جون فرواسارت تاريخًا مجيدًا»[160].

كانت حرب المئة سنة بين فرنسا وإنكلترا هي السائدة في عمل فرواسارت، وهو أمعن بتفصيلٍ في وصفه المعاركَ والحصار والمُناوشات. وعلى الرّغم من أنّهُ كان ينوي التركيز على الفروسية والمُلاطفة والشجاعة، فإنّ كثيرًا من الأحداث التي يذكُرها تُظهر البربرية والخيانة والوحشية، وبخاصّةٍ المجزرة التي ارتكبها الأمير الأسود بعد الاستيلاء على ليموج سنة 1370. كان فرواسارت يُحب التباهي والعرض، وعلّق المؤرّخ الهولندي المعروف يان هويزينغا على مهارة فرواسارت في وصف التفاصيل، مثل وصفه «السفن في البحر مع أجنحتها ولافِتاتِها، وزخرفتِها وتزيينها لشِعارات النبالة المُلوّنة التي تلمع مع أشعة الشمس، وانعكاس ضوء الشمس

على الرِماح، وألوان الرايات الجميلة، ومجموعة الفُرسان السائرة»[161]. في حين لا يمتاز أسلوب ابن خلدون الكتابي بالتفاصيل الدقيقة؛ إذ اعتمد فرواسارت اعتِمادًا شديدًا على الحِوار في سرد قِصَصه، لكن ابن خلدون لم يفعل.

لم يُعطِ فرواسارت أي تلميح للأسباب الكامنة وراء الأحداث التي أرّخَ لها، فقد اهتمّ ببساطةٍ بالشجاعة والطموح والشرف والأمانة والإخلاص، من دون الأخذ في الحسبان المعاني العميقة لها. في المقابل، تعتَمِد كِتابات ابن خلدون على التحليل ووضع النظريات واستخلاص أمورٍ عامّة مبنيةٍ على دلائل، ورُبَّما هذا ما يُعطي كتابته المظهر الوهمي للحداثة. وأثنى فرواسارت على شجاعة المُقاتلين النُبلاء وكياستهم، في حين لم يُثنِ ابن خلدون إلّا على القوانين الدينية، فلا تؤدّي البطولات دورًا بارزًا في تاريخه. وأخيرًا، اعتقد ابن خلدون أنّ الطاعون غيّرَ كُلّ شيء، بينما ينذُر أن يتعرّض فرواسارت للطاعون.

على الرّغم من أنّ ابن خلدون يُعرَف اليوم بأنّهُ فيلسوفٌ للتاريخ ومؤرّخ، لا يبدو أنَّهُ عدَّ التاريخ مجالًا مُستقِلًّا بحد ذاته، ولذلك فإنّهُ لم يتعرّض لدراسة التاريخ وكتابته في نقاشِهِ للعلوم في الفصل السادس من المُقدِّمَة.

الفصل الرابع

منهجية المُقدِّمَة الفلسفة والدين والقضاء

إنّ المُقدِّمَة مملوءةٌ بأفكارٍ عن طبيعة التاريخ والتطوّرات الاجتماعية، فعلى ماذا اعتمدت هذه الأفكار؟ يقول روزنتال في ترجمته لمُقدِّمَة ابن خلدون ما يلي:

يتضمّن المعنى الداخلي للتاريخ التفكُّرَ والمُحاولة للوصول إلى الحقيقة والشرح الدقيق لمُسبّبات ما هو موجود وأُصوله والمعرفة العميقة لكيفية الأحداث وأسبابها. ولذلك، فإنّ الفلسفة مُتأصّلة في علم التاريخ. وبالتالي، فإنّه يستحق أن يكون فرعًا من فروع الفلسفة[162].

يبدو ممّا سبق أنّ ابن خلدون يُخبرنا بأنّه فيلسوفٌ وينبغي عدُّ المُقدِّمَة عملًا فلسفيًّا. لكنّ الأمور ليست كما تبدو، لأنَّ Philosopher تعني فيلسوف. وقد كان أفلاطون فيلسوفًا، كما كان كُلٌّ مِن أرسطو وابن سينا وابن رشد والفارابي فيلسوفًا. لكِنَّ الكلِمَة التي ترجمها روزنتال Philosophy في هذا النص هي الحِكمة، وللحِكمة معانٍ واسعة المدى، فتُترجم إلى اللغة الإنكليزية Wisdom، أو ما يمنع الإنسان مِنَ التصرُّف بحماقةٍ أو بطريقةٍ تنمُّ عن الجهل. وتُشير الحِكمة إلى العلوم غير المُستمدّة مِنَ القُرآن والحديث، كما استُعمِلَت لوصف مجموعةِ الكِتابات التي تُعنى بالأقوال المأثورة، والنصيحة والأمثلة التحسينية المأخوذة من حياة الملوك والحُكماء والفلاسِفة.

تُشير الآية 12 من سورة لُقمان إلى لُقمان الذي اختصّ بالحِكمة، فلهُ أقوالٌ مأثورةٌ وحِكَم. {ولقد آتينا لُقمانَ الحِكمة}. وثمَّ حديثٌ للرسول: «إنّ مِنَ الشِعر لحِكمة». فالحكيم هو من يمتلك الحِكمة. ويستشهِد ابن خلدون في المُقدِّمَة بالأقوال المأثورة للحُكماء، ومن ضمنهم راهب زرداشتي يُسمّيه موبذان، والقائد الساساني أنوشيروان، والوزير الساساني بُزُرجمهر ومجموعة سر الأسرار المنسوبة إلى أرسطو[163].

ثمّة حكاياتٌ قصيرةٌ تُجسّد الحِكمة في ألف ليلة وليلة، ففي حكاية «أنوشيروان والفلّاحة»، يُقرّر أنوشيروان أن يفرض الضريبة على القرية على نحوٍ أقسى بعد أن استمتع بضيافة الفتاة الفلّاحة، لكنّه يتراجع عن قراره بعد أن تقول له الفتاة الحكيمة: «سمِعتُ من رجالٍ أذكياء يقولون إنّه عندما تذهب النوايا الحسنة للحاكِم تجاه شعبه، تذهب بَرَكتهم وميزاتهم»[164]. ويمرّ الإسكندر في قصة «الإسكندر الأكبر والملك الفقير» بقريةٍ فقيرةٍ جدًّا لدرجة أنّ سُكّانها لا يملكون شيئًا على الإطلاق ويأكلون العُشب. فيعِظُ المَلِكُ الإسكندرَ بعِظاتٍ أخلاقيةٍ ودينيةٍ عن الموت والغرور والجشع والظُلم، فيندهِش الإسكندر ويمنح المِلِكَ نصف إمبراطوريته، لكنّه يرفض بشدّة، فيسأل الإسكندر عن السبب، فيُجيبه المِلِك الفقير قائلًا إنّ البشرية جميعها عدوّةٌ لك بسبب الغِنى والمملكة التي مُنِحَت لك، في حين أنّهم أصدقاء حقيقيون لي لأنّني سعيدٌ بِفقري، فلا مملكة لدي، ولا أريد شيئًا من هذه الدُنيا ولا أسعى له، فلا طموح لديّ والقناعة تُسعدني. واحتضن الاسكندر الملك وسار في طريقه[165]. وتُعطي القصّة التالية «الملك أنوشيروان العادِل» الرسالة ذاتها: «يقول الملك أنوشيروان العادِل إنّ مِن واجب الحاكِم أن يهتم بازدهار شعبه»[166]. فكان هُناك محتوى أخلاقي واضح في أدب الحِكمة.

يتداخلُ أدبُ الحِكمة مع أدب النصيحة الذي يُوجَّه إلى الملوك، اسميًّا على الأقل. وكان الأديب ابن المُقفّع (القرن الثامن الميلادي) قد أخذ من الحِكايات الهندية وأضاف إليها، واستعمل في كليلة ودمنة قِصص الحيوانات لإعطاء نصائح سياسية حكيمة، كما ألَّفَ رِسالة الصحابة للخليفة العبّاسي المنصور ووجّه فيها نصائح في الحُكم الجيّد. ولاحظ ابن خلدون أنّ ابن المُقفّع سعى لِمُعالجة مُعظم المُشكِلات التي سعت المُقدِّمَة لمُعالجتِها، ولكن من دون إعطاء أدِلّة، فقد اكتفى بِذِكرها بأسلوبه النثري السلِس وبِبَلاغتِه[167]. ثُمّ ذَكَر ابن خلدون كِتاب سِراج المُلوك لأبي بكر الطُرطوشي (1059-1130)، وهو عملٌ من الجِنس الأدبي نفسه يسعى لمُعالجة بعض المُشكلات التي تناولتها المُقدِّمَة، لكنّهُ اعتمد على الاستشهاد بأقوال الحُكماء القُدامى بطريقةٍ غير مُنظّمة وغير تحليلية[168]. واستشهد ابن خلدون بمثالٍ مُعيّن من أدب النصيحة بأكملِه، وعدّها أفضل مُعالجةٍ للسياسة مرّت عليه، وكانت تِلك رسالة لجنرالٍ من القرن التاسِع، طاهِر بن الحُسين، كان قد وجّهَها إلى ابنه الذي كان على وشك أن يستَلِمَ منصِبًا حكوميًّا قرويًّا. ووجّه إليه في هذه الرِسالة نصائِحَ في التعامُل مع الأمور الدنيوية والدينية[169]. وتقع هذه الرِسالة المملوءة بالنصائح الأخلاقية والتفاهات التي لا تبدو خارج سياقِها على قول بولونيوس، بطريقةٍ غريبةٍ وشاذّةٍ بعض الشيء في المُقدِّمَة. ويُمكن أن يكون هُناك بُعدٌ دينيٌّ للنصيحة، فثَمَّ حديثٌ للرسول يقول فيه: «إنّ الدين النصيحة».

وبالطبع فقد كانت أفكار ابن خلدون عن التاريخ والدولة مبنيةً على الدين والأخلاق، لكنّها مُدخلة في نقاشاتٍ غير محبوكةٍ بطريقةٍ جيّدة وأكثر عُمقًا في غاياتِها.

أوّلًا: بُعد ابن خلدون من الفلسفة

مع أنّ ابن خلدون قد يبدو فيلسوفًا بالنسبة إلينا، فإنه لم يعدّ نفسه كذلك، وتباهى في مُلاحظاتِهِ التمهيدية في المُقدِّمَة بِسِعة دراسته لسُلطة المُلوك والسُلالات الحاكِمَة وعُمقِها، قبل أن يذكُر أنّهُم أصبحوا واعين لهذه الأمور بمُساعدة الله ومن دون تعاليم أرسطو أو موبذان[170]. وقال لاحِقًا إنّهُ ينبغي لنا أن نعرف أن آراء الفلاسِفة خاطِئة بجميع نواحيها[171]. ولم يُسمِّه أحدٌ فيلسوفًا في زَمَنِهِ، فالفلسفة لم تكُن مُزدَهِرة في المغرب في القرن الرابع عشر لأنّ الحُكّام المرينيين ورِجال الدين الذين ناصروهم لم يُؤيّدوها، ولم تدخُل في دروس المدارِس. لكنّ الآبلي علّم ابن خلدون وغيره العلوم العقلية استثنائيًّا، وليست لدينا فكرة إلى أين وصلوا في ذلك. وقرأ ابن خلدون على يد الآبلي المُوطّأ لمالِك ابن أنس. ولو كان الآبلي قد درّس ابن خلدون الفلسفة، لكان ابن رُشد بارِزًا في هذه الدُروس. يقول ابن الخطيب إنّ ابن خلدون لخّصَ كُتُبًا كثيرةً لابن رشد لاحقًا، إضافةً إلى المُحصّل في أصول الدين لفخر الدين الرازي[172]، لكنّ هذه أطروحات شبابية لم يكُن ابن خلدون فخورًا بِها ولم يذكُرها في كتابه التعريف. وشَجَبَ ابن خلدون كتابة المُلخّصات لمؤلّفين آخرين بحلول الوقت الذي بدأ فيه بكتابة المُقدِّمَة[173]، فيبدو أنّهُ تراجع (أو نَدِمَ) عن مُمارسة هذا النوع من الكتابة.

كان ابن رُشد في القرن الثاني عشر من أشهر الفلاسفة المُثيرين للجدل في العالم الإسلامي. وُلِدَ في قرطبة سنة 1126 وتُوفيّ في مراكش سنة 1198، وكَتَبَ عددًا من الشروحات والتعليقات على مؤلّفات أرسطو. كان مِن مُناصري فكرة استعمال العقل لجعل الدين الإسلامي حُجّةً صالِحَة، كما كانت نظرتُهُ نُخبويةً نحو الدين، واعتقد أنّ الفلاسِفَة وحدهم هُم القادِرون على الفهم والاستيعاب، في حين يكتفي العامّة بِالقِصَص والمجازات والروايات المُبسّطة. لكنّ ابن رُشد، آخر الفلاسفة العرب العُظماء في العصور الوسطى، كافَحَ للدِفاع عن فلسفةٍ يُهاجِمُها رِجال الدين. وعلى الرّغم مِن أنَ أعماله تُرجِمَت إلى اللاتينية ولاقت رواجًا في الجامعات الأوروبية النصرانية، فإنّ أثره في الأجيال اللاحِقة من المُفكّرين في العالم الإسلامي كان ضئيلًا. وعلى الرّغم من ردِّهِ على كتاب الغزالي تهافُت الفلاسِفة بِكتاب تهافُت التهافُت، فإنّ كتاب الغزالي بقيَ ذا أثرٍ أقوى في هجومه على

الفلاسِفة. ومِنَ الواضِح أنّ ابن خلدون فضّلَ الغزالي على ابن رُشد، فهو يقول إنّ من يُريد أن يُسلِّحَ نفسه ضدّ الفلاسفة في علم العقائد عليه أن يتّجِه إلى أعمال الغزالي[174].

نادِرًا ما ذكر ابن خلدون ابن رُشد بالاسم، على الرّغم من اعترافه بشُهرتِه، فيذكُره في اختلافه مع آرائه الفلسفية فحسب. وانتقد، على سبيل المثال، نظرة ابن رُشد القائِلَة إنّ خط الاستواء في وضع مُتناظِر بين مناطق قابِلة للزراعة، فلم تكُن هُناك مُخصّصات مُخطّطة لجعل القسم الجنوبي من الكُرَة الأرضية مائيًّا بمُعظمه[175]. فتُمثّل المدينة، بِنظر ابن رُشد المُعتمد على الفلاسفة اليونان، المثل الأعلى للحياة السياسية، وتمتّع الناس الذين عاشت عائلاتهم لأطول مدّة في المدينة بأعلى قدرٍ من الميّزات، وتختلف هذه النظرة اختلافًا كُليًّا عن طريقة تفكير ابن خلدون الّذي رفضها رفضًا تامًّا، فلا يُمكنه أن يتصوّر اكتساب الشخص ميّزاتٍ في المدينة مع طول الإقامة إن كان هذا الشخص لا ينتمي إلى مجموعةٍ يشعُرُ معها بالتماسُك. وقد نشأ ابن رُشد في زمانٍ ومكانٍ (الأندلُس) لم تُكن لديه فيهما خِبرةٌ كافيةٌ بمفهوم العصبية[176]؛ فنظرته إلى الفلسفة السياسية محدودة ضِمن بوّابات المدينة، في حين تشمل نظرة ابن خلدون الحياة في الصحاري والجِبال.

علّقَ ابن خلدون على كِتاب تهافُت الفلاسِفة في الفصل السادس من المُقدِّمَة قائلًا إنّ الفلاسِفة تأمّلوا ودرسوا مليًّا في كِتاب الشِفاء والإشارات والنجاح لابن سينا وفي مُلخّص ابن رُشد تلخيص الخطابة وغير ذلك من أعمال أرسطو. فهُم يتعمّقون في صفحات هذه الأعمال، ويبنون أفكارهم على النقاشات التي تحتويها هذه الكُتُب، ويسعون لإيجاد السعادة التي يعتَقِدون أنَّها موجودة فيها. ولا يُدرِكون أنّهُم بِنهجهم هذا يضعون عثراتٍ إضافيةً في طريق السعادة[177].

ومن المُمكن أن يكون مدينًا لعرض ابن رُشد لجمهورية أفلاطون، فقد كَتَب ابن رُشد تعليقًا مُطوّلًا على نُسخةٍ عربيةٍ مُختصرة توافرت لديه من جمهورية أفلاطون، فلم يصله كتاب السياسة لأرسطو. وشدّد في تعليقه على واجب الحاكِم في تعليم شعبه وقال إنّ الشريعة تعلو على القوانين الأُخرى، لا لأنّها مِن وحيٍ إلهيّ فحسب، بل لأنّها تجلِب السعادة داخل الدولةِ أيضًا. ويقول أفلاطون في الجمهورية إنّ الفخامة تُذيب الفضيلة، كما يُشدِّد ابن رُشد على ذلك في قِراءته لترجمة هذا العمل.

لم تُقرأ أعمال ابن رُشد بكثرةٍ بعد وفاته في البُلدان العربية، وكان ابن خلدون من المُثقّفين القلائل الذين علّقوا عليها. كان المزاج أو التشاؤم هو أكثر ما استنبطه ابن خلدون من ابن رُشد، ولم

يأخذ كثيرًا بمبادئه الفلسفية. فاعتقد ابن رُشد أنّ الحُكم الجيّد للمدينة ينتهي به المطاف بِجشعِ أصحاب السُلطة وشهوتهم، وهو ما يؤدّي إلى الاستبداد والطُغيان. ولم يستمر الحُكم الإسلامي المثالي أكثر من مرحلة النُبوّة وحُكم الخلفاء الراشدين الأربعة، فكانت الفِتنة التي نشبت بين علي ومُعاوية سنة 656 نُقطةَ تحوّل[178]. ويقول ابن خلدون إنّ مُعاوية، مؤسّس الدولة الأُموية، كان سميئًا، ولذلك فقد كان أوّل خليفة يُسمح لهُ بالجلوس على العرش[179]. غير أنّهُ كان مُعجبًا بُمعاوية، لأنّهُ اعتمد على العصبية لتمكين سُلطته، واعتقد أنّهُ ينبغي تصنيفُه مع الخلفاء الراشدين الأربعة. لكنَّ الخلافة الأُموية وصلت إلى نهايتها تحت حُكم الخُلفاء الأواخر بسبب الطمع في الثروة والملذّات، الأمر الّذي أدّى إلى الاستبداد. وأصبح هُناك نوعٌ من الصحوة في الحُكم الجيّد تحت حُكم العبّاسيين، فلم يهتم العبّاسيون الأوائل بالإسراف والفخامة في الملابس والمُجوهرات أو في طعامِهِم، فقد احتفظوا نوعًا ما بالطبيعة الصحراوية الجافّة والدولة الإسلامية البسيطة[180]. ومرَّت الدولة العبّاسية بالمراحل ذاتها التي مرّت بِها الدولة الأموية فسقطت، ويقول ابن خلدون إنّهُ على الرّغم من أنّ الخُلفاء الأمويين والعبّاسيين الأوائل وقّروا العدالة والأمن قدر الإمكان، فإنّ الرفاهية والترف أدّيا دورهما في ما بعد، وأصبح الخُلفاء خُلفاء بالاسم فحسب، وصار حُكمهم مُلكًا بكُل معنى الكَلِمَة.

ثانيًا: النظريّات الدورية للتاريخ والتشاؤم المُدرج تحتها

كان التشاؤم الفكري من سِمات العصر، وقد تطرّقنا إلى النظرة التشاؤمية لابن الخطيب في التاريخ، وسوف نتحدّث لاحِقًا عن تشابُه هذه النظرة مع نظرة المقريزي، المؤرّخ المصري، التشاؤمية التي توسّع فيها. وتحدّث القُرآن عن أنّ الحُكم نهايتُه الزوال في الآية 34 من سورة الأعراف: {ولِكُلِّ أُمّةٍ أجل فإذا جاء أجلُهُم لا يستقدِمون ساعةً ولا يستأخِرون}.

تتضمّن مُفردات اللّغة العربية النظرة التشاؤمية لمصير السُلالات الحاكِمة، فكلِمَة «الدولة» تعني السُلالة الحاكِمة؛ إذ إنّ جذر هذه الكلمة د-و-ل، كما لاحظ برنارد لويس، موجودٌ في لُغاتٍ ساميةٍ أُخرى، وهو يعني التبديل، كما في الآية القُرآنية: {وتِلك الأيّام نُداوِلُها بين الناس} [آل عمران: الآية 140]. كما تعني التحوّل، كما هو التحوّل في الحُكم، فعِندما جاء العبّاسيون بعد الأُمويين، كان ذلك تحوّلًا، أو دولة، وبالتالي أصبحت كلِمة دولة تعني سُلالةً حاكِمةً أيضًا. ومن الواضِح في معنى الكَلِمَة أنّ مُدّة هذا التحوّل محدودة، وبالتالي سيأتي دورُ سُلالةٍ أُخرى. ويقول

لويس إن مِن المُحتمل أن تكون النظريات الدورية للسياسة المُستمدّة من المصادِر اليونانية أو الفارسية قد أسهمت في استعمال كلمة دولة[181].

ناقش ابن خلدون حسابات الفيلسوف والمُنجِّم الكندي من القرن التاسع في ما يتعلّق بالنهاية المُتوقّعة للدولة العبّاسية. وتنبّأ الكندي بنهاية الدولة العبّاسية وسقوط بغداد ودمارِها، وبأنَّ ذلك سيحدث في القرن الثالث عشر. وابن خلدون يُشير إلى هذه الأطروحة بالجفر، إلاّ أنّه لم يطّلع عليها، ورُبّما أنّه فكّر بأطروحة رِسالة في مُلك العَرَب للكندي، وهي أطروحةٌ تنبّأت بنهاية الخلافة وكانت أول أطروحة تستعمل كَلِمَة دولة بمعنى السُلالة الحاكِمَة. وقال إخوان الصفا في رسائلهم إنّ الدولة تتعاقب عبر سُلالات حاكمة كُل 240 سنة[182].

يبدو أنّ التشاؤم من صفات النظريات الدورية للتاريخ، وقد تأكّد في حال ابن خلدون عبر ما رآه في الإخفاقات المُتتالية لعدّة سُلالاتٍ حاكِمة لتوحيد بلاد المغرب، إضافةً إلى اغتيال أخيه وصديقه ابن الخطيب، ورُبّما من ذكرياته عن الطاعون. كما رأى أنّ عصر العرب الذهبي قد ولّى، وبدأ البربر والأتراك بتولّي زمام الأمور، فأصبحت الأنقاضُ والمساكنُ المهجورة في كُلِّ مكانٍ حوله. فمن من العالم العربي في القرن الرابع عشر كان يُفكِّر أنّ العالم يتقدّم نحو الأفضل؟

لاحظت الراحِلة باتريسيا كرون، المؤرّخة للإسلام، أوجُه التشابُه بين النظرية الدورية لابن خلدون وما قالهُ المُفكِّرون الكونفوشيون. ففي كِلتا الحالَتين، ابن خلدون والصين، أدّى غزو القبائل إلى سُقوط السُلالات الحاكِمَة. لكِنّ التقييم الصيني للعملية كان مُختَلِفًا جدًّا عن تقييم ابن خلدون، فيقول ابن خلدون إنّ الغزو القبلي يُعدّ من آخر مراحِل الدورة، ولم يكُن لدى الصينيين أي فِكرة حقيقية عن صِراع القبائل وسُقوطِها: ولا يمتَلِك رِجال القبائل أي فِكرة عن إفساد القِيَم والفضيلة لأنّهُم بربريون. فكَون البرابِرَة غير قادِرين على حُكم الصين كان أمرًا فرضيًّا. فأثبتَ الانتقال مِنَ الحُكم القَبَلي إلى الحُكم المُستقر أنّهُ انتِقالٌ إلى حُكومَةٍ أفضل وأقوى وأطول مُدّة. غير أن ابن خلدون رأى الأُمور مِن وُجهة نَظر رِجال القبيلة، ورأى الغزو القَبَلي ذُروةَ الدورة والحضارة المُستقِرَّة مؤنَّثة[183].

تحدّثَ بوليبيوس (302-120 ق م)، وهُوَ مُؤرّخٌ يونانيّ، عن سُقوط اليونان وصُعود روما إلى السُلطة بِسِلسِلةٍ تاريخيةٍ دَورية، حيثُ جاءت الأرستقراطية بعد الملكيّة، ثُمّ تَبِعَتها الديمُقراطية، ثُمّ تأسّسَت الملكية مرّةً أُخرى، وبالتالي أعادت الدورة دورتها. وتشجّعَ اليونان والرومان الذين

فكّروا بالتاريخ، مِثل هزيود (Hesiod) وسالوست (Sallust) وتاسِتوس (Tacitus)، بالمجازات العضوية لوضع النظرية القائِلَة بأنّهُ لا مفرَّ من سُقوط الدُول والحضارات؛ فعصرُ الذهب يُمهِّد الطريق لعصر الفضّة، ثُمّ العصر البرونزي، فالعصر الحديدي في النهاية، وكان فيكو قد تعمّقَ في قِراءة هؤلاء المؤلّفين الكلاسيكيين وغيرهم.

نُشِرَت أُطروحة الراهِب النيو أفلاطوني جامباتِستا فيكو (1668-1744) العِلم الحديث (La scienza nuova) في ثلاثِ نُسَخٍ بين سنة 1725 وسنة 1744، وَوُصِفَ فيكو، مِثل ابن خلدون، بِكَونِهِ رَجُلًا سابِقًا لِعصره، والنّواة الأساسية للقرن التاسِع عشر، كما قال عنهُ الفيلسوف بينيديتّو كروشي. واعتقد فيكو أن مِنَ المُمكِن اكتِشاف القوانين العامّة وراء الأحداث التاريخية، ومِثله مثل ابن خلدون، اعتمد على دِراستِه للقانون لفهم نظرياتِه التاريخية. كما كان لدِراسة فيكو للتاريخ دافِعٌ دينيّ، وكانت نظرتُهُ إلى التاريخ نظرةً ساميةً ورفيعة، فأطروحته، العِلم الحديث، هي أطروحةٌ تاريخية، أي عِلمٌ يتناول العالم الحقيقي، ولمّا كان التاريخ مِن صُنع الرِجال، فهُم يعرفونه جيّدًا. ولمّا كان المُجتمع المَدَني مِن صُنع الإنسان، فإنّ مبادِئه موجودةٌ في التعديلات التي نُدخِلها على أذهانِنا، فالمُجتمعات كالبشر، تولد وتنضُج وتنحل وتموت، وعندما يهلكُ مُجتمعٌ ما يحلُّ مُجتمعٌ آخر مكانه، فالتكرار يتبع التسلسُل بطبيعة الحال. فكانت هُناك ثلاثُ مراحِل: مرحلة خُرافية ومرحلة بُطولية ومرحلة إنسانية - يتوافقُ كُلٌّ مِنها مع الحُكم الديني، والحُكم الأرستقراطي، ثُمّ الحُكم الديمُقراطي. وعرّف فيكو سبعَ حضارات: العبرانيين، والكلدانيين، والسكيثيين، والفنيقيين، والمصريين، واليونان، والرومان، وكانت نظرته إلى التاريخ نظرةً سوداوية، فرأى أنّ التاريخ تُحرّكُهُ الوحشية والطُموح والجشع. وتتقدّم الأُمم من البربرية للقيام بالغزو، لكّنها تضعُف بعد أن تستقر وتأمن على نفسها، وبالتالي تسقُط وتُصبِحُ ضحيّةً لجيلٍ جديدٍ من البرابرة.وكان للترف دورٌ مُهمٌّ في سقوط الإمبراطوريات. وقال فيكو في أطروحةٍ سابقة بعُنوان احتفالات الرومان المليئة بالترف إنّ الترف الآسيوي غزا روما عندما غزت هي آسيا، كما أنّ الإمبراطورية الإسبانية في عهد فيكو أفسدها الترف الذي جاءها من أمريكا، لكنّ مُعاصريه تجاهلوا تبصُّراته تجاهُلًا كُليًّا تقريبًا[184].

تتضمّن النظريات الدورية للتاريخ نبوءاتٍ بداخلها، فهي تتعلّق بالمُستقبل كما تتعلّق بالماضي. وكان أوزولد سبنغلر قد ألّف إحدى أشهر النظريات المعروفة عن الدورة التاريخية بعنوان انهيار الغرب[185]، وألّفَ هذا الكِتاب (المُكوَّن مِن مُجلَّدَين) عشيّة الخسارة الكارثية للألمان والنمساويين في الحرب العالمية الأولى، وتنبأ فيه بمُستقبلٍ مُظلِمٍ لأوروبا الفاوستية، وتنبّأ بكُلِّ ثقةٍ

بأن انتصار الماديّة في أوروبا سيؤدّي في النهاية إلى العُنف، لكنّهُ سوف يُجدّد أوروبا. وكان فكرُه مبنيًّا على مجازاتٍ فصلية، إذ إنّ الحضارات كلها تنتقل من الربيع إلى الشتاء، إضافةً إلى المفهوم العضوي للولادة والنُضج والموت. وعرّف ثماني حضاراتٍ خضعت لقانون الصعود والانهيار، وكان سبنغلر، مثل ابن خلدون، مُناهضًا لثقافة المُدُن، وقَدَّمَ ظاهرة «المدينة العالمية» المُكوّنة من العناصر الطُفيلية التي لا جذور لها على أنَّها تُمثّل المرحلة الأخيرة لحضارةٍ ما. وأثّرت أفكار سبنغلر تأثيرًا شديدًا في أرنولد توينبي، وسوف نُناقش ادّعاء توينبي أنّهُ تأثّر بابن خلدون في فصلٍ لاحِق.

يُمكننا أن نجِدَ مثالًا آخر مُشابِهًا لنموذج ابن خلدون عن الصعود والانهيار عبر ثلاثة في أجيال رواية لتوماس مان بعنوان انهيار عائلة بودنبروك (Buddenbrooks, Verfall einer Familie)، التي نُشِرَت باللغة الألمانية سنة 1901. وتتحدّث الرواية عن تاريخ عائلةٍ في شمال ألمانيا عبر أربعة أجيالٍ في القرن التاسع عشر، وفيها يترأّسُ القنصل يوهان، صاحب الشخصية القوية والمَرِحَة، شركةَ العائلة المُزدَهِرَة والمُعتبرة، لكنّ العائلة والشركة تنهاران في الأجيال اللاحقة. وينعزل هانّو، وهو شخصٌ مُثقّفٌ مريض، عن الحياة في نهاية المطاف ويموت بِمَرضِ التيفوئيد. وهكذا كان مصير عائلة بودنبروك القوية، التي أدّى التدهور والمرض والموت إلى نهايتِها. وكان كِتاب الفيلسوف شوبنهاور، العالم كإرادة وتمثيل (1818)، ذا أثرٍ كبير في توماس مان في كتابته لهذه الرواية. ووصف برتراند راسل المبدأ التشاؤمي للكتاب كما يلي: «لا توجد نهايةٌ مُحدّدة للإرادة، ولو تحقّقت هذه النهاية، لكانت قد جلبت السعادة. وعلى الرّغم من أنّ الموت هو نهايةُ كل شيء، فإنّهُ ينبغي لنا أن نسعى لمُستقبَلِنا بِكلّ ما أوتينا من عزمٍ وحماسةٍ وكأنّنا ننفُخُ فُقاعةَ صابون، ونحن على يقينٍ بأنّها سوف تنفجر. فليست هُناك سعادة، لأنّ الرغبة التي لا تتحقّق تجلب الألم والحصول عليها يُعطينا شعورًا بالسعادة والشبع»[186]. ويقول شوبنهاور إنّه لا جدوى من السعي نحو إصلاح المؤسّسات السياسية أو المُجتمع لأنّ إخفاقاتها تعكِس الإخفاقات المُهلِكَة للطبيعة الإنسانية، فالإنسان هو مصدر الشر الذي يمُسُّه. (وقابل توماس مان قراءة سبنغلر بقراءة شوبنهاور للمرّة الأولى).

تتعقّب رواية بودنبروك صعودَ سُلالةٍ وانهيارَها. ويقدّم الروائي المصري نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل للآداب في رواية ملحمة الحرافيش قصّةً مُشابِهَة، يتحدّث فيها عن صُعود وسقوط عائلة ناجي التي تسكُن في حيٍّ فقيرٍ في مدينة القاهِرَة. والحرافيش هُم عامّة الناس في

الزُقاق. ويؤسّس عاشور ناجي، وهو شخصٌ قويٌّ وحيويّ، لهيمنته عليهم ليُصبِحَ زعيمهم. ويتمكّن ابنه وحفيده، على الرّغم من أنّهُما لا يتمتّعان بالصفات التي تمتّع بها عاشور، من الحفاظ على سيادتهما لمدة، لكن يحصل هُناك تدهورٌ حادٌّ في القسم الأخير من سيادة الحفيد، فما عاد يبدو رئيسًا لجماعته، إذ يُصيبه الكسل والغرور، ويُدمِن على التَرَف والمشروبات الكُحولية. وأصبحت معدته منفوخةً، وأكثر من الطعام لدرجة أنّهُ كان ينام في المقهى في مكانه المُعتاد[187]. وتُعدّ هذه الرواية لنجيب محفوظ (وهي إحدى أفضل رواياته) مثالًا رائعًا لصعود ثروات العشائر وانهيارها. فلا بُدّ أنّ محفوظ قرأ ابن خلدون؟

جميع الحضارات مصيرها الزوال، وتحدّث الكاتب والشاعر بول فاليري عن نظرته القاتمة نحو المُستقبل سنة 1919 كما يلي:

لقد سمِعنا كثيرًا عن عوالم بأكملها اختفت، وعن إمبراطورياتٍ غرقت بلا أثر بجميع رِجالها ومعِدّاتِها نحو أعماق التاريخ الذي لم يُعرف، وآلِهتِها وقوانينها وأكاديمياتها وعلومها النظرية والتطبيقية، وقواميسها وقواعِد لُغاتِها، وكُتُبِها الكلاسيكية والرومانطيقية ورُموزها ونُقّادِها ونُقّاد نُقّادِها... كُنّا واعين بأنّ الأرض مُكوّنةٌ من رماد، وأنّ الرماد يدُلّ على شيء. ويُمكِنُنا أن نُعيدَ تركيب أشباح السُفُن العظيمة المُحمّلة بالأشياء الثمينة والفِكر عبر البحث في الأعماق الغامضة للتاريخ، ولا يُمكِنُنا عدّها. لكنّ الكوارث التي أنهَتها لم تكُن من شأنِنا[188].

اتّخذ ابن خلدون نظرةً قاتِمَة مُشابِهة نحو المُجتمع والسياسة، ولم يسعَ إلى وضع برنامجٍ إصلاحيّ، كما لم يُكلِّف نفسه عناء الحديث عن برنامج المدينة الفاضِلَة، كما فعل الفارابي (872-950). (وإنّه لأمرٌ لافتٌ للنَظَر كيف أنّ أعمال الفلسفة السياسية لمُفكّرين مثل الفارابي وابن رُشد لم تؤثّر أثرًا يُذكر في المُمارسة الفعلية للسياسة في البلاد الإسلامية). ويقول ابن خلدون إنّ دراسة المنطق لها بعضُ الفوائد، لكنّ الفلاسِفَة ذهبوا بعيدًا في استعماله في الإيمان والعقيدة. وينبغي ألّا يُستعمل العقل لتحديد الأمور الإلهية، فالعقل مثل الميزان، ينفع في وزن الذهب، لكنّهُ لا ينفع في وزن الجِبال، لأنّ للعقل البشري حُدودًا، لا يُمكنه أن يفهم الكون الذي لا نِهاية له. وينبغي ألّا يُستعمل العقل للتحقيق في وحدانية الله، والعالم غير المرئي، وطبيعة النبوّة، والصفات الإلهية، وغير ذلك من الأمور المُقدّسة والصعبة[189].

ثالثًا: ابن خلدون مُقابِل أرسطو

كانت الفلسفة السائدة في العالم الإسلامي في العصور الوسطى مبنيةً على تعديلاتٍ نيو أفلاطونية لفكر أرسطو. وكانت مُناهضةُ ابن خلدون لفلاسفة الأفلاطونية الحديثة مُشابِهَةً نوعًا ما لرفضه الادّعاءات البعيدة المنال للمنطقيين، إذ قال إنّهم يُحاوِلون أن يبحثوا في عالمٍ لا يُمكِنُنا أن نُحاول الخوض فيه، ولكنّهُ قال أيضًا إنّ أفكارهم مُخرِّبَةٌ للدين والمُجتمع. وكما سنرى في ما بعد، هذه هي الخلفية لشجبِهِ علومَ الخيمياء والعرافة وصيد الكُنوز. وعلى الرّغم من أنّ الفلسفة التفكُّرية والتأمُليّة ضارّةٌ وخبيثة، فإنّ المنطق موضوعٌ آخر يُناقَش على حِدَة، ويُمكن الحذر عند الخوض فيه، إلاّ أنّ هُناك مشكلات عندما يتداخل المنطِق، مع الحقائق الدينية والعقائدية. ويبدو أنّ ابن خلدون كان على اطّلاعٍ جيّدٍ بالمنطق، ويُبيّن عرضُه المُدهِش له اعتماده على الأورغانون (Organon) لأرسطو، وإن ليس على نحوكاملٍ[190].

نوقِشَ عِلم الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) منفصلًا؛ إذ يقع هذا العِلم بين العلوم الزراعية وعلوم السِحر[191]. وعلى الرّغم من أنّ عُلماء الميتافيزيقيا رأوا أنّ رسالتهم نبيلةٌ في هذا العِلم، فإنَّ ابن خلدون اعتَقَدَ أنّهُ لا يجِد صعوبة في دحض آرائهم. وكما هي الحال في الفلسفة، استشهد ابن خلدون بالغزالي لدعم أفكاره، فيُمكن تبرير علم العقائد التأمُليّة لأنّها مبنية على الوحي والحقيقة الإلهية، لكنّ الفلسفة التأمُليّة ليست مبنيةً على شيء.

يرجع أصل كلمة «فيلسوف» العربية إلى اليونانية، وعرّف ابن خلدون أرسطو بكونه رائد الفلاسفة[192]. لكِن كما لاحظنا عندما أشرنا إلى سِر الأسرار، لم يكُن ابن خلدون على اطّلاعٍ وافرٍ على كتابات أرسطو، فلم يعتقِد أنّ سِر الأسرار لأرسطو فحسب، بل اعتقد أنّ عمل Theologia (ثيولوجيا) النيو أفلاطوني له أيضًا. وكانت الثيولوجيا مُلخّصًا لأجزاء من الـ Enneads لبلوتينوس من القرن الثالث، الذي يتناول عِلم النفس والميتافيزيقيا والمنطِق ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا). وينبغي لنا أن نتذكّر أنّه كان أمرًا مألوفًا لدى الباحثين العرب في العصور الوسطى الاستشهاد بأجزاء من كتابات أرسطو، أو بما اعتقدوا أنّه منسوبٌ إلى أرسطو، من أجل أن يؤسِّسوا لنقاشاتِهِم الفكرية. ولو افترضنا أنّ ابن خلدون اطّلَع اطّلاعًا أفضل على كتابات أرسطو، فإننا لن نعرف إن كان سيجد الكثير فيها ممّا يهُمّه، فعدم الاهتمام بالتاريخ هو من الصفات المُميّزة لكتابات أرسطو[193].

كانت الفلسفة دخيلةً على الثقافة الإسلامية، فهي تُصنَّف مع علم التنجيم والخيمياء بِكونها من عُلوم الأوائل، ولذلك يُنظر إليها بعَين الريبة والحذر. ولمّا كانت دراسة الفلسفة تصقُل الذهن، فإنّها لا تزال خطيرة؛ «فينبغي للتلميذ أن يكون حذِرًا من نواحيها الخبيثة قدر الإمكان. ومن أراد أن يدرُسها فعليه القيام بذلك بعد أن يُشبِع نفسه في التحصيل العِلمي في الشريعة وتفسير القُرآن وأُصول الفقه»[194]. وينبغي استعمال المنطِق في دِراسة عِلم العقائد، وهذا كُلُّ شيء: «ينبغي الابتِعاد من كُتُب القُدماء ومنهجِهِم، وكأنّها لم توجد، على الرّغم من أنّها مملوءة بالنتائج والنواحي المُفيدة للمنطق، كما سبق أن ذكرنا»[195].

على الرّغم من أنّ الفلسفة مُرتَبِطة ارتِباطًا وثيقًا باليونان القُدماء، فإنّ ابن خلدون اعتقد أنّها لم تنشأ معهُم، فكان يعتَقِد، مثل ما اعتقد الباحثون العرب والفُرس، أنّ اليونان أخذوا من الفلسفة الزرادشتية وغيرها من فروع المعرفة وأدخلوا عليها: «لقد أدّت العلوم الفكرية عند الفُرس (القدماء) دورًا كبيرًا ومُهِمًّا، حيث إنّ السُلالات الفارسية كانت قويةً وحكمت من دون انقِطاع. ويُعتَقَد أنّ العلوم العقلية (الفكرية) جاءت إلى اليونان عن طريق الفُرس (حينها) عندما قَتَل الإسكندر داريوس وسيطر على الإمبراطورية الأخمينية. فقد استولى على علوم الفُرس وكُتُبِهم حينها»[196]. واكتشف العرب عندما فتحوا بلاد فارس كُتُبًا وأوراقًا كثيرة تتعلّق بالعلوم الفارسية، ويُقال إنَّ الخليفة عُمر بن الخطّاب أمر بتمزيقِها لأنّ العرب لديهم وحيٌ إلهيّ أفضل لهُم كما زَعَم[197]. ويُظهر سِر الأسرار أرسطو على أنّهُ اكتسب الحِكمة من الفُرس والهُنود. والنسخ اليونانية من العلوم الفارسية هي وحدها التي بقيَت لأنّ الخليفة المأمون كان يُعيّن مُترجمين يُترجِمون من اليونانية. فالمَعرِفة التي لم تَصِلنا أكثر مِن تِلك التي وَصَلَتنا[198].

قبل الانتقال إلى عِلم الكلام، علينا أن نُلاحِظ أنّ ابن خلدون كان فيلسوفًا بالمعنى الفضفاض المُعاصِر للكَلِمَة، أي أنّهُ مُحِبٌّ للحِكمة، كما يُعرّف مُعجم The Chambers Dictionary كَلِمَة Philosophy؛ فقد تأمّل وفكّر مليًّا بالأسئِلَة الكُبرى، وحاول أن يُعالج الأُمور عِلاجًا منطقيًّا، لكنّ ذلك لم يكُن كافيًا لجَعلِهِ فيلسوفًا في المغرب في القرن الرابع عشر. وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ ما جَعَلَهُ مُميّزًا ضِمَن المؤرّخين في العصور الوسطى هو قُدرتُه على التفكير بطريقةٍ مُجرَّدة، والتعميم في الظواهِر الاجتماعية والتاريخية.

رابعًا: علمُ الكلام وحدودُه

عَرّفَ ابن خلدون عِلمَ الكلام على أنّهُ العلم الذي يتناول الأدِلّة المنطقية للدِفاع عن مبادىء العقيدة والإيمان ودحض المُجدِّدين الذين يزيغون في أفكارهم ومبادئهم ويبتَعِدون من المُسلمين الأوائل والمنهج الإسلامي المُستقيم[199]. وعدَّ ابن خلدون أبا حامِد الغزالي (1058-1111) من أوائل المُعاصِرين، ووصفهُ بأنّهُ أشعري، وكان ابن خلدون نفسه أشعريًّا، أي من أتباع أبي الحَسَن الأشعري في استعمال الجَدَل العقلي للدِفاع عن المنهج الإسلامي القويم[200]. دَخَلَ الغزالي، الذي فضّلَ منطق أرسطو، في قَبَولٍ أوسع لاستِعمال المنطِق الذي استفاد مِنهُ في كِتابه تهافُت الفلاسِفة، لكِنُّهُ فَعلَ ذلك بحذر، مثل من يحذر من مكر الأفعى وعليه أن يستَخرِجَ السم مِنها لأغراض مُفيدة، كما أنّهُ دافَعَ عن الصوفية وبيّن كيف يُمكن التوفيق بين الصوفية والمنهج الإسلامي القويم. ولكن على الرّغم من استعماله العقلَ في تأكيد بعض الأمور العقائدية، فإنَّهُ قال إنّهُ لا يُمكِن إثبات جميع أركان الإيمان عن طريق العقل، إضافةً إلى أنّ دراسة علم الكلام يُمكن أن تكون خطيرة وينبغي ألّا تكون مُتاحةً للجميع.

وِفقًا لمبادئ الأشاعِرَة، تعني القُدرة الإلهية أنّ الخير والشر بإرادة الله، فالله يخلق أفعال العِباد عبر خلقه القوة لديهم التي تستطيع القيام بكُل فِعل. وهذا يعني أنّ إرادة الله تُحدّد ما يفعله الناس ويُريد الله مِنَ الناس أن يُريدوا فعل ما سيفعلونه أيضًا، وهذا ما يُعرف بمبدأ الكَسب، فأفعال العِباد من خلق الله. وكما لاحظنا في الفصل الثاني، اعتقد الغزالي أنّه لا توجد صِلَةٌ بين السبب والأثر إلّا بإرادة الله، فالقُطن، على سبيل المِثال، لا يحتَرِق - وفقًا للغزالي - لأنّهُ أُشعِلَ بالنار فحسب، بل إنّهُ احترق لأنّ الله يسّرَ ذلك وأراده، لأنّ القانون الإلهي في هذا الكون هو القانون الوحيد. فما نُسمّيه السبب والنتيجة (أو التأثير) هو من سُنن الله[201]. قال الأشعري، ومِن بعده الغزالي، إنّ الأمور تبدو مُستمِرّةً في الوُجود عبر الزمن لأن في كُلِّ لحظةٍ يُريد اللهُ لها الاستمرار في الوجود.

يبدو أنّ ابن خلدون اتّفَقَ مع الغزالي في تركيزه على القُدرة الكُليّة لله، إلّا أنّه غير مُتّفِق كُليًّا مع الفِكرة باتِّساق، فقد يَئِس في لحظةٍ ما من فهم طبيعة فكرة السبب والنتيجة: «الرجُل الذي يقِف عِند الأسباب يُصاب بالإحباط. فيُصبِحُ كافِرًا. وإذا غامر بالإبحار في عالم البحث نحو الأسباب، نحو كُلِّ سببٍ والأثر الذي يُنتِجُه، فأنا على يقين أنّهُ لن يُفلِح في هذه المهِمّة. ولذلك فقد نهانا الرسول عن دراسة الأسباب. فالمطلوب منّا هو إدراك وحدة الله سبحانهُ وتعالى»[202].

كان فخر الدين الرازي (1149-1209) هو المُتكلِّم الفارسي الرائد بعد الغزالي ضمن التقليد الصوفي والأشعري ذاته، وكَتَبَ في مدى واسِع من الموضوعات. فقد ألّفَ أُطروحةً طويلةً في العُلوم الخفيّة (السحر والتنجيم) بعُنوان السِر المكتوم، الذي ذكره ابن خلدونلكنّهُ لم يستطِع الحصول عليه. وكما قُلنا من قبل، فقد لخّصَ ابن خلدون المُحصّل (وهو مُختصر لأفكار باحثين سابقين من عُلماء وفلاسفة ومُتكلِّمين)، واستشهد بِكِتاباته بتكرارٍ لاحِقًا في المُقدِّمَة، وأشار إليه بابن الخطيب أو الإمام الخطيب (وهو غير ابن الخطيب الوزير والمؤلّف الأندلُسي، صاحِب ابن خلدون الذي كان مُعاصِرًا له). كان ابن خلدون مُعجبًا بأطروحة الرازي في علم الكلام، كِتاب المحصول[203]. واستعمل الرازي أسلوب الغزالي الجَدلي نفسَه في دحض أفكار الفلاسِفة، «من أراد أن يدحض الفلاسفة وأفكارهم فعليه بِكُتُب الغزالي والإمام ابن الخطيب»[204].

يقول ابن خلدون إنّ أرواح الرِجال تتكوّن وِفقًا لما يفعلونه، أي وفقًا لتمكُّنهم من المهارات المُختَلِفة واكتِسابِهِم لِعاداتٍ مُعيّنة، وتتكوّن أرواح المُلوك وأصحاب الدكاكين والنجّارين عبر نشاطاتِهِم التي يعتادونها. وينبغي للصلاة أن تكون نشاطًا اعتياديًّا، وتؤدّي مُمارستُها بانتِظام إلى تهذيب الروح نحو الطاعة والتسليم إلى الله، فيتكوّن الإنسان من خلال ما يفعله (ويجُدُر بنا هُنا أن نُشير إلى أنّهُ لم يذكُر النساء إلاَّ نادِرًا). فالعِبادة وعمل الخَير يُهذِّبان الروح[205].

لم يكُن ابن خلدون مُعاديًا لِعلم الكلام التأمُّلي مُعاداةً كُليّة، لكنّهُ اعتقد أنّه مُفيدٌ في دحض الهرطقة والتحديثات غير المقبولة فحسب، وأنّ كِلا هذَين الأمرَين لم يُمثّل مُشكِلةً في المغرب في القرن الرابع عشر. «فقد تمّ القضاء على الهراطِقَة والمُجدِّدين»[206].

خامسًا: صدارة الفقه المالكي

كان الفِقه المالكي أهم مادّةٍ تُدرّس في المساجِد والمدارِس في شمال أفريقيا بعد الدِراسات القُرآنية. وكانت مدينة فاس هي المركز الرئيسي لتدريسه. يُعدّ المذهب مدرسةً من مدارِس الفِقه الإسلامي، وهُناك أربعة مذاهب كُبرى ومُختَلِفَة في الإسلام السُنّي تختلف في وجهات النظر والمُمارسات. كان المذهب الشافعي هو المذهب الذي فضَّلَهُ مُعظم العرب في المشرِق الإسلامي، على الرّغم من وجود أتباعٍ كُثُر للمذهب الحنبلي الأكثر تشدُّدًا وحرفية. وكان الأتراك ورجال النُخبة العسكرية التُركية الشركسية في مصر وسوريا يتبعون المذهب الحنفي بأكثريتهم، وكان المذهب

المالكي هو المذهب السائد في المغرب والأندلُس، إضافةً إلى وجود مُستعمراتٍ تتبع المذهب المالكي في مصر وغيرها. ويرجع اسم المذهب المالكي إلى مؤسِّسه مالك بن أنس (ت. 796). لخّص مالك، الذي كان قاضيًا، في أطروحته المُوطّأ آراء القُضاة ومُمارساتهم في المدينة المُنوّرة في القرن الثامِن، ونظَّمها، وكانت المدينة مركز عُلماء الدين. ورأى أنّ هؤلاء القُضاة حافظوا على مُمارسات الرسول وآرائه بكُل صدق وأمانة، حيث إنّ المدينة كانت لمدّةٍ طويلة مكانَ إقامة الرسول وصحابته. ويحتوي المُوطّأ نحو 1700 حديث، ويشمل ابن خلدون في التعريف نص خُطبته الافتتاحية في مدرسة سرغيت ميشية سنة 1389، وهي مذكورةٌ في المُوطّأ. وكان ابن خلدون حريصًا في هذه الخُطبة (ويبدو ذلك مُمِلًّا) على التأسيس لسُلطته في تدريس المُوطّأ عبر تتبُّع سلسلة من الأساتذة، بدءًا بأساتذتِهِ ورجوعًا إلى مالِك. وكان مالك يرى، وذلك مذكورٌ في المُقدِّمَة، أنّ أهل المدينة، بِحُكمِ تديُّنِهم وحِفاظِهم على التقاليد، اتّبعوا الجيل الذي سَبَقَهُم في الأمور التي يفعلونها أو تلك التي يتركونها[207]. وكان مالك مُناهضًا لعلم الكلام التأمُّلي واتّبَعهُ ابن خلدون في ذلك، وكُرِّمَ مالك في شمال أفريقيا والأندلُس وكأنّهُ قِدّيس.

يبدو المالكيّون مُتحفّظين في عقائدهم ومُمارساتِهِم، غير أنّهُم سمحوا في القُرون التي تلت وفاة مالِك بالاستصلاح لتكوين تفسيرهم وتأويلهم للشريعة. وكانت المصلحة العامّة تشمل حماية الحياة والعقل والدين والمُمتلكات الخاصّة والذُريّة والنسل، وكان الإجماع أحد أشكال تحديد المصلحة العامّة. كانت نظرة المالكيين للقانون نظرةً أخلاقيةً وشدّدوا على أهميّة النوايا الحسنة في الأعمال، كما كانوا يهتمّون بالتقليد، وكانت الفُروع مُهمّةً لهُم، وتشمل الفروع في المذهب المالكي الأحكام الخاصّة المُقنّنة. ولمّا كان المالكيون أشاعِرة، فإنهم كانوا يؤمِنون باستعمال النقاش العقلاني في الدِفاع عن المنهج السُنّي القويم.

كان ابن خلدون فقيهًا في المدرسة الشرعية المالكية في شمال أفريقيا، وحاضر في تونس خلال سنوات 1378-1382 في الفقه المالِكي، وتبوّأ في مصر منصب القاضي الرئيسي مراتٍ عدة، كما حاضر فيها في الفقه المالكي وفي الحديث. وأعلن ابن خلدون في المُلاحظات التمهيدية للكِتاب الأوّل مِن المُقدِّمَة أن منهجهُ يعتمد نوعًا ما على مبادئ التفكير في أُصول الفقه؛ إذ إنّ القوانين تُراعي الأمور المُتعلِّقَة بالحضارات[208]. ويقول ابن خلدون إنّهُ ينبغي أن نعرِف أنّ علوم أصول الفقه تُعدّ من أهم فروع الشريعة وأعظمها[209]، وإنّ القواعِدَ الأساسية للفقه مأخوذة من القُرآن والسُنّة والإجماع والقياس. وأعاد ابن خلدون تطبيق المعرفة بشأن الاعتماد النسبي على نقل

المعلومات واستعمال الحِكمة الشخصية والقياس لتقييم حقيقة الأحداث التاريخية المروية أو بُطلانها (غير أنّهُ مال نحو رفض السلاسل الطويلة الإسناد)، فألّف كتابه أصول التاريخ على نهج كتاب أصول الفقه، لأنّ إعادة تطبيق أصول الفقه كأساس لاستنباط القانون مِنَ الوحي وتأسيس مصادر القوانين يوفّرُ منهجية يُمكِن استعمالها لرفض رواياتٍ خاطئة للأحداث التاريخية، فلم يعُد هناك أي دور للحُكم المُستقِل في الإسلام، إن كان لهُ دور، وكان على أتباع مذهب مُعيّن أن يلتزِموا ويُذعِنوا لِما جاءهُم بالتوارث والتقليد.

لمّا كان ابن خلدون قد تتلمذ على المذهب المالكي، فإنه كان على اطّلاعٍ واسعٍ بالمُوطّأ[210]، وهو وافق على المذهب المالِكي لأنّهُ اعتقد أنّهُ المذهب الأقرب من بساطة سُكّان الصحراء العربية، في حين نشأت المذاهب الأُخرى في مُدُنٍ عراقية وسوريا. وكما قُلنا من قبل، عدَّ ابن خلدون البساطة الصحراوية مِثاليةً، وكان مُعاديًا بالإجمال لتكلُّف حياة المُدُن، فكان مذهبه من المذاهب الإسلامية المُتشدِّدَة. ورأى أنّهُ توجد أمام اليهود والنصارى ثلاثة خيارات، إمّا أن يعتَنِقوا الإسلام، وإما أن يخضعوا للحُكم الإسلامي ويدفعوا الجزية، وإما أن يُقتلوا. وكان فخورًا بمؤسّسة الجِهاد، فهي مؤشّرٌ على أنّ الإسلام دينٌ عالميٌّ وعلى جميع الناس أن يخضعوا له. وعُدَّ الزنا أمرًا بغيضًا لأنّهُ يؤدّي إلى ضياع الأنساب، وكانت عقوبة الشذوذ الجنسي الرجم. وكان ابن خلدون مُناصِرًا لسياسة التقشُّف، رافضًا الإسراف في الطعام، «فالطعام هو أصل كُل داء»[211]، كما أنه شَجَب الصيد والموسيقى والملابس الفخمة، وعدَّ سُلطة الرِجال على النِساء سُلطةً مُطلقة.

يقول المُستَعرِب المعروف هاملتون غِب إنّ ابن خلدون لم يكُن مُسلِمًا فحسب، بل كان قاضيًا ومُتكلِّمًا من المذهب المالكي أيضًا كما تُبيّن ذلك كُلُّ صفحةٍ من صفحات المُقدِّمَة. فكان الدين عندهُ أهم شيءٍ في الحياة... والشريعة هي المُرشِد الحقيقي الوحيد[212]. ويصعُب نقد تلخيص غِب لنظرية ابن خلدون السياسية أو دحضه في المُقدِّمَة:

سوف يُلاحظ القارئ المُتمعِّن كيف يأتي بدرسه نحو منزله تكرارًا، وكيف أنّ مسار التاريخ هو نفسه كما هو بسبب مُخالفة الشريعة عن طريق مُمارسة معاصي الغرور والتبذير والجشع والطمع. والحياة الاقتصادية تزدهِر عندما تُتَّبَع قوانين الشريعةفحسب، وعندما لا يتبع الناس الشريعة، فسوف يدخلون في دوّامةٍ فارغة ولانهائية مِنَ الصعود والسقوط الخاضع للتَبِعات الطبيعية

والحتمية لغرائزهم الحيوانية. ولذلك يبدو ابن خلدون من هذه الناحية مُتشائمًا أو حتميًّا، لكنَّ تشاؤمَهُ مبنيٌّ على أساسٍ أخلاقي وديني، وليس اجتماعي[213].

ينبغي للدولة في الوضع المثالي أن توفّرَ حكومةً جيّدةً وبيئةً تُعزِّز الشريعة، وهذا بدوره يؤدّي إلى الخلاص، لكن لا يبدو أنّ ابن خلدون اعتقد أنّ إحياء حُكم الشريعة التام والكُلّي أمرٌ مُمكِن. وعلى الرغم من أنّهُ كان قادرًا على تصوّر سياسةٍ غير مبنيةٍ على الأنبياء والكُتُب المُقدّسة، فإنّهُ اعتقد أنّ القوانين المبنية على الدين السماوي تخدم المُجتمع على نحوٍ أفضل. (لكّن إخلاصه للقانون يتناقض مع إعجابه بالبربر الزناتة الذين رفضوا الإذعان له). ومع أنّ ابن خلدون عدَّ الصوفيةَ وتفسيرَ الأحلام من العلوم الدينية، فسوف يتم نقاشها في فُصولٍ لاحقة مع الإيمان باليوم الآخر.

الفصل الخامس

إقامة ابن خلدون في مصر بين المماليك

شعرتُ حين اقتربتُ من الشاطئ وكأنّني عريسٌ شرقيٌّ على وشك أن يكشفَ الغِطاءَ عن وجه عروسه وأن يرى سماته التي ستجذِبُه أو تُنفّرهُ أو تُزعِجُهُ. ولم أكُن أزور مصر كرحّالة، لتفحُّصِ أهراماتِها ومعابِدِها وغاراتِها، وتَركتُ كل ذلك بعد إشباع رغباتي الفُضولية لكي أرى مشاهِد أُخرى تجلِب السُرور: لكنّني كُنتُ على وشك أن أرمي نفسي وسط الغُرباء.

إدوارد وليام لين، مُسوّدة باكِرَة لكتاب وصف مصر (Description of Egypt)

بدأ ابن خلدون بالكِتابة بعد عُزلتِه التي امتدّت أربع سنواتٍ في قلعة بني سلامة سنة1378 ، حيث عاد إلى تونِس وتصالحَ مع أبي العبّاس الحفصي) الذي حَكَمَ سابقًا في بوجي وقسنطينة.(وكانت تِلك زيارته الأولى لتلك المدينة بعد أن غادرها شابًّا سنة .1352 وكان هُناك مكتباتٌ في تونِس، ولا بُدّ أنّهُ ملأ بعض الفجوات في تاريخه، ويبدو أنّهُ تجنَّبَ السياسة وكرَّسَ وقته للتدريس، لكنّ عمله التربوي والتعليمي في تونِس لم يزدهر بسبب العداءات المحليّة له؛ فهو جذب لنفسه، لأسبابٍ غامِضَة، وعلى الرّغم من سيرته المُتواضِعَة، عداءَ الفقيه والقاضي المالكي الشهير في ذلك العصر ابن عَرَفَة الورغيني .(1401 - 1316) وكان ابن عرفة من أصولٍ بربريّة وتلميذًا سابِقًا للفقيه المالكي الشهير الشريف التِلِمساني، وأصبح القاضيَ الرئيسيَّ في تونِس وإمامَ الجامِع الكبير بعد أن عمل إمامًا وخطيبًا في بلاط النصريين في غرناطة، وبِفضل كِتاباته التي سعى من خِلالِها

لتوفيق بين القواعِد الشرعية والعادات، مَارس المُفتون المالكيون بفتاواهم سُلطةً لا سابِق لها تحت حُكم الحفصيين.[214]

كان ابن عَرَفة، كابن خلدون، ناقِدًا شديدًا للماديّة التي سادت ذلك العصر، لكن كان لديه تلاميذ وأتباع كُثُر، خلافًا لابن خلدون .وعلى الرّغم مِن أنّ ابن خلدون ادّعى في التعريف أنّ ابن عرفة كان يحسُدُه لأنّ التلاميذ هجروا دروسه وأصبحوا يحضرون دروس ابن خلدون، فإنّ هذا الأمر غير مُرجّح؛ فابن خلدون هو مصدرنا الوحيد للخِلاف الذي نَشَب بينهما، ولم يذكُر ابن عَرَفة ذلك في كِتاباتِه ولم يتنازل لذِكر ابن خلدون في كِتاباتِهِ الغزيرة .لكِن يبدو أنّ ابن عَرَفة ترأّسَ الحملة التي أدّت إلى إجبار ابن خلدون على مُغادرة تونِس سنة .1382 وطَلَبَ ابن خلدون إلى الحاكِمِ الحفصي الإذن لكي يذهب لأداء مناسِك الحج، وكانت هذه استراتيجية ورعٍ مارسها العُلماء والسياسيون للانسِحاب والتقاعُد بِشَرفٍ من بيئةٍ مشحونةٍ بالمخاطِر .وذكر ابن خلدون في المُقدِّمَة مدى صعوبة الهروب من العمل الحُكومي لأي شخص، وكيف أنّ الحاكِم يسعى لمنعه من السفر إلى بلادٍ أُخرى .[215]وكان ابن مرزوق قد حاول أن يطلب الإذن للذهاب لأداء مناسِك الحج بعد أن بَغَضَهُ الحاكِم، لكنّه تقاعد في القاهِرة .وكما حَدَثَ مع ابن مرزوق، لم يذهب ابن خلدون إلى الحج مُباشرةً، بل اتّجه إلى القاهرة المملوكية .ولم يُسمح لعائلته باللحاق به بدايةً، ورُبّما احتُجِزوا في تونِس رهائن سياسيين.

أوّلًا: الوصول إلى مصر

وصل ابن خلدون إلى مصر في كانون الأول/ديسمبر 1382 واتّجه إلى القاهِرة، حيث أمضى فيها خمسًا وعشرين سنةً تقريبًا .وكان قد انتقل من حال ركودٍ ثقافيّ إلى مدينةٍ كانت تُعرف بكونها العاصمة الثقافية للعالم الإسلامي .ويُمجِّدُ والدُ طبيبٍ يهودي، الذي كان أحد أبطال القِصص الحدباء في ألف ليلة وليلة، وعُمومتُه عجائبَ مدينة القاهِرَة:

»وأمّا والدي وأعمامي فإنّهُم قعدوا يتحدّثون في عجائب البلاد وغرائب المُدُن إلى أن ذكروا مِصر .فقال لهُ بعض أعمامي :إنَّ المُسافرين يقولون ما على وجه الأرض أحسن مِن مصر ونيلها. ولقد أحسنَ من قال فيها وفي نيلها هذَين البَيتَين):مِنَ الكامل:(

بالله قُل للنّيل عنّي إنَّني لم أشف مِن ماء الفُرات غليلا

يا قلبُ كم خلَّفْتَ ثَمَّ بُثينة وأظُنُّ صبركَ أن يكون جميلا

ثُمَّ إنَّهُم أخذوا يَصِفونَ مِصْرَ ونيلَها، فلمّا فرغوا مِن كلامهم وسَمِعتُ أنا هذه الأوصاف التي في مِصر، صار خاطري مشغولًا بِها .ثُمَّ انصرفوا وتوجَّهَ كُلُّ واحدٍ مِنهُم إلى منزله، فبتُّ تِلك الليلة لم يأتِني نومٌ مِن شغفي بها، ولم يطِب لي أكلٌ ولا شرب .فلمّا كان بعد أيّام قلائل تجهَّزَ أعمامي إلى مصر، فألححتُ على والدي لأجل الذهاب معهُم حتَّى جهَّزَ لي متجرًا ومَضَيتُ معهُم وقال لهُم :لا تَدَعوه يدخُل مصر بل اتركوه في دمشق ليبيع متجره فيها .ثُمَّ سافرنا وودَّعتُ والدي وخرجنا مِنَ الموصِل.[216]«

وكان ابن خلدون مُعجبًا بالقاهرة أيضًا إذ قال في التعريف:

فانتقلتُ إلى القاهِرَة أول ذي القعدة، فرأيتُ حضرَةَ الدُنيا، وبُستان العالم، ومحشر الأُمَم، ومَدْرَجَ الذَّرّ مِنَ البَشَر، وإيوان الإسلام، وكُرسي المُلك، تلوحُ القُصور والأواوينُ في جَوّه، وتَزهَرُ الخَوانِكُ والمدارِسُ بآفاقه، وتُضيءُ البُدور والكواكِبُ مِن عُلمائه، قد مَثَّل بشاطئ بحر النيل، نهر الجنَّة، ومدفع مياه السّماء، يَسقيهم النَّهَل والعَلَل سَيحُه، ويجبي إليهم الثَّمرات والخَيرات ثجُّه، ومَرَرتُ في سِكك المدينة تغصُّ بزحام المارَّة، وأسواقُها تزخر بالنِّعَم .وما زِلنا نُحدِّثُ عن هذا البَلَد، وبُعدِ مَداه في العُمران، واتِّساع الأحوال، ولقد اختَلَفَت عِباراتُ من لقيناهُ من شُيوخِنا وأصحابِنا، حاجِّهِم وتاجِرهم، بالحديث عنه .سألتُ صاحِبنا، قاضي الجماعة بِفاس، وكبير العُلماء بِالمغرِب، أبا عبد الله المَقَّري،) مَقدَمُه مِنَ الحجِّ سنة أربعين(، فَقُلت لهُ :كيف هذه القاهِرَة؟ فقال :من لم يَرَها لم يَعرِفْ عِزَّ الإسلام.[217]

ولا توجد مدينةٌ تستدعي المديح مثل القاهرة بالنسبة إلى ابن خلدون -لا تونس ولا فاس ولا غرناطة.

كَتَبَ في المُقدِّمَة أيضًا أنّ كثيرين مِنَ الفُقراء في المغرب يُريدون الانتقال إلى مصر... لأنّهُم يسمعون أنّ الازدهار الموجود فيها يفوقُ أي مكانٍ آخر .[218]وكان للقاهرة سحرٌ جذّابٌ خاصٌّ للعُلماء، حيث إنّ المدارِس والخانقاهات) الكُليَّات (الكثيرة فيها زوّدت طلبة العِلم والباحثين بكثيرٍ مِنَ الفُرَص، وكانت الأوقاف هي التي تُموّل هذه المؤسّسات الدينية .والأوقاف هي عقاراتٌ تذهب عائداتها لأعضاء العائلات المانِحَة ووَرَثَتِهِم .ويعزو ابن خلدون سبب انتشار الوقف في سلطنة المماليك إلى خوف الأُمراء مُصادرةَ السُلطانِ ثروتَهم بعد تدهور أوضاعهم أو موتِهِم، فيُصبِح الوَرَثة بالتالي فُقراء لا مال لديهم .وكان الأُمراء الأتراك تحت حُكم الأتراك يخشَون أن يقوم الحاكِمُ باتّخاذ إجراءاتٍ بحق وَرَثَتِهِم، وكأنّهُم كانوا عبيدًا أو خدمًا لهُم، ولأنّ المُصادرة والخِدَاع من الأمور التي ينبغي أن يخشاها المرء من السُلطة الحاكِمة، فقد بنوا جامِعاتٍ وصومعاتٍ وأديرةً عُظمى، وجعلوها أوقافًا، وجعلوها بحيث تجلب دخلًا كبيرًا .وكانوا حريصين على مُشاركة أولادهم في هذه الأوقاف، إمّا بصفتهم مُديرين وإما عبر مُشاركتهم فيها .[219]وازدهر التعليم نتيجةً لذلك وجاء العُلماء من العراق وإيران والمغرب بأمل إيجاد مناصِبَ تدريسية او إدارية في مصر، وكان ابن خلدون، بالطبع، مثالًا لهذه الظاهِرَة.

مثّلَ المماليك، وهم جنودٌ عبيد، جُزءًا من جيوش الأنظمة الحاكِمَة في شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر، لكنّهُم لم يُسيطروا على السياسة والأمور الحربية في تِلك المنطقة، في حين حكموا مصر وسوريا منذ منتصف القرن الثالث عشر، وكان السلاطين من صُفوفهم .وكان ابن خلدون مُتحمِّسًا بشأن المؤسّسات المملوكية كحماستهِ للقاهِرَة، فرأى من خلالها طريقًا لكي يُعزِّز النظامُ العصبيةَ ويُقوّيها عبر جلب مُقاتلين أقوياء من مناطق قبليّة نائية.وذكر في التعريف كيف تمنّى السُّلطان الأيوبي الصالِح أيوب، سُلطان مصر وسوريا، في القرن الثالث عشر أن يزيد عِصابتهُ في الحُكم عبر شراء المماليك .ووصف ابن خلدون المماليك في العِبَر بأنّهُم هديّةٌ مِنَ الله لخلاص الإسلام؛ فبعد سقوط الخلافة العبّاسية وقضاء المغول عليها:

فكان مِن لُطفِ الله تعالى أن تدارك الإيمان بإحياء رَمقه، وتلافى شمل المُسلمين بالديار المِصرية بحفظ نِظامه، وحماية سياجه، بأن بَعَثَ لهُم مِن هذه الطائفة التُركية وقبائلها الغزيرة المُتوافِرَة أمدادًا حامية، وأنصارًا مُتوافية، يجلبون مِن دار الحرب إلى دار الإسلام في مقادة الرق الذي كَمُنَ اللُّطف في طيِّه، وتعرَّفوا الحَيرَ والعِزَّ في مغبَّتِه، وتعرَّضوا للعناية الربّانية بابتِلائه،

فيدخُلون في الدّين بعزائم إيمانية وخُلُقٍ بدويّة لم يُدنِّسها لؤمُ الطِّباع، ولا خالطتها ألوان اللّذّات، ولا دنَّسَتها عوارِضُ الحضارة، ولا كَسَرَ مِن سَورَتِها غضارةُ التَّرَف .ثُمَّ يخرُجُ بِهِمُ التُّجّار إلى مِصر أرسالًا كالقطا نحو الموارِد، فيستعرضهُم أهلُ المُلك مِنهُم، ويتنافسون في أثمانِهم بما يخرُجُ عنِ القيمة، لا لِقَصْدِ الاستِعباد، إنَّما هو إكثافٌ لِلعِصابة وتغليظٌ للشوكة، ونُزوعٌ إلى العصبيّة الحامية، يصطفون مِن كُلِّ مِنهُم بِما يؤنِسونَهُ مِنْ شِيَم قَومِهِم وخُلُقِ عشائرِهم.[220]

علّقت باتريسيا كرون في كتاب عبيد على الأحصنة قائلةً» :يصف هذا النص المماليك ببراعةٍ وكأنّهُم غُزاةٌ قبليّون مؤسّسون تأسيسًا قويًّا .[221]«ولقد أخذ ابن خلدون مفهوم الطبيعة الإلهية للمؤسسة المملوكية بوصفها» هديّة مِنَ الله «لتخليص الإسلام من أعدائه من مُؤلَّفٍ تاريخيّ عن المماليك لبيبرس المنصوري، إذ إنّ هذا المفهوم وافق أفكاره عن العِصابَة القبلية.

كانت شهرة ابن خلدون قد سَبَقَتهُ، ويعود ذلك جُزئيًّا إلى إرسال صديقه ابن الخطيب نُسخةً من كتابه تاريخ غرناطة إلى مصر، وكان ابن الخطيب قد مَدَحهُ في هذا الكتاب .[222]وسُرعان ما جَذَبَ ابن خلدون عَقِب وصوله إلى مصر انتباه أمير مجلِس السُّلطان المملوكي الشركسي علاء الدين الطنبغا الجُباني اليلبُغاوي، الّذي كان من أكثر الأمراء نفوذًا وقوةً في مصر كأمير مجلِس .وِفقًا للمؤرّخ ابن التغري بردي، كان الطنبغا على علمٍ وذكاءٍ جيّد[223]، وكان نصيرًا مُتحمِّسًا لابن خلدون لسنواتٍ عِدّة، وكان هو من أشاد بابن خلدون وأوصَى به لبرقوق الذي تبوّأ العرش في وقتٍ مُبكرٍ سنة1382 ، وعيّنَ برقوق ابن خلدون أستاذًا في مدرسة القمهية .كانت مُحاضرة ابن خلدون الافتتاحية في المدرسة حدثًا مُميّزًا، فَسُمْعَتُه قد سَبَقَتهُ، وحضَرَ المُحاضرةَ كُلٌّ مِن الطنبغا ويونس الدوادر، والقُضاة الأربعة الرئيسيّون وعددٌ مِنَ الوُجهاء، ومَدَح فيها ابنُ خلدون برقوق.

كان في مصر أربعة قُضاةٍ رئيسيّون، ومُعظم المُسلمين فيها اتّبعوا المذهب الشافعي وقدّموا دعاويهم أمام قُضاة شافعيين، وكان القاضي الشافعي هو القاضي الرئيسي في مِصر .لكِن كما لاحظنا من قبل، اتّبعت النُخبة المملوكية المذهبَ الحنفي، وقِلَّةٌ من العرب اتّبعوا المذهبَ الحنبلي المعروف بالتشدُّد، وكان المالكيون في مصر بأغلبيتهم مُهاجرين من شمال أفريقيا أو الأندلُس) .كان القاضي المالكي الرئيسي هو القاضي الرفيع في مراكش وتونس وغرناطة .(وعُيِّنَ ابن خلدون بمنصب القاضي المالكي الرئيسي لمدّةٍ قصيرة ما بين سنتي1385-1384 ، ولا شكّ أنّ تعيينه في هذا المنصب أغاظ المصريين بعض الشيء لأنّه عُيّن فيه من دون تبوّئه منصبَ القضاء في أحد

البلاطات الأقل رُتبةً من قبل .[224]وحاول أن يرفض هذا المنصب بحجّة أنّه ليست لديه خبرةٌ كافية في الأمور القانونية .وعلى الرّغم من أنّه عمل في القضاء أربع مرّات تالية، فإنّ مدّة مُمارسته له كانت قصيرة، إذ إنّ شِدّتهُ واعتداله جلبا لهُ المدح والذم معًا .كما أنه درّس في جامع الأزهر، فحاضر في الحديث والفقه المالكي، وبخاصّةٍ مُوطّأ مالك .وكانت مُحاضراته تُركّز على مشكلات الإسناد في الحديث .[225]عيّنهُ برقوق سنة 1387 مُديرًا للخانقاه الظاهرية الجديدة، وهي مؤسّسةٌ صوفيةٌ أخذت اسمَها من لقب برقوق المَلكي» الظاهِر .«وبعد عودة ابن خلدون من الحج سنة 1387، عيّنهُ برقوق شيخًا للخانقاه البيبرسية، وكانت هذه أكبر المؤسّسات الصوفية في القاهرة، وكان هذا المنصب مُهِمًّا وجالبًا للأرباح .ولمّا كان بيبرس الجاشنكير
)ح(1309-1310 .، مؤسِّسُ الخانقاه، قد اشترط أن يتم اختيار الشيخ من أحد المُتصوِّفَة في الخانقاه وليسَ من خارجها، تمّ تعيين ابن خلدون صوفيًّا في الخانقاه بدايةً؛ ثُمّ عُيّنَ شيخًا لها في اليوم التالي.[226]

كان البرقوق يُحب إحاطة نفسه بالعُلماء، ويقول ابن التغري بردي إنّهُ كان ينهض للسلام عليهم عندما يحضرون عنده .[227]وإلى جانب التدريس وعمله قاضيًا مالكيًّا رئيسيًّا أحيانًا، كان ابن خلدون مُستشارًا للسُلطان في الشؤون التي تتعلّق بشمال أفريقيا والأندلُس، وكتب بعض المُراسلات مع حُكّام تِلك البلاد .وإنّهُ لأمرٌ مُثيرٌ للدهشة والصدمة أن يُشير ابن خلدون إلى ابن زمرك عند نقاشه للمُراسلات مع غرناطة، فقد أشرف ابن زمرك على التقييد على ابن الخطيب وحلَّ مكانهُ وزيرًا في غرناطة، كصديقٍ لهُ.[228]

رُبّما سَمَحَ أبو الحسن المُستنصِر، حاكِم تونِس، لعائلة ابن خلدون باللّحاق به في مصر سنة 1384بعد أن طَلَبَ برقوق إليه ذلك .لكنّ حياة ابن خلدون بقيت مملوءةً بالمآسي؛ فقد ضاعت مكتبتُه وزوجتُه وبناتُه الخمس عندما غرقت السفينة التي كانت تُقلّهُم على شاطئ مدينة الإسكندرية.)ووصل لاحقًا وحدهما .(كانت التراجم العربية في العصور الوسطى لا تتعرّض للأمور العائلية الخاصّة للأعلام والمشاهير، وقد علِمنا أنّ لابن خلدون زوجةً وخمسَ بنات فقط عندما سجّلَ وفاتهم بإيجاز.

ثانيًا: اضطراب المماليك الشراكِسة

كان برقوق فاعِلًا للخير، لكنّ عَمَله للسلطنة كان منذ البداية غير مُستقر واعتمد على موافقة الأمراء الرفيعين ورضاهُم .وحَكَمَت مصر وسوريا خلال مُعظم القرن الرابع عشر سُلالةُ السُّلطان المملوكي قلاوون) وإن كان هذا الحُكم رمزيًّا في حالاتٍ عدّة .(وكان السُّلطان الحاج الثالث اليافع في العُمر، الذي عزلهُ برقوق سنة1382 ، آخر السلاطين الذين حكموا من سُلالة قلاوون، مع أنّ حُكمه كان شكليًّا فحسب .ولا يبدو ادّعاء برقوق أهليّتَه للسلطنة مبنيًّا على شيءٍ أساسي غير مهارته في القتال في الشوارع والخداع .وكان هُناك خلافاتٌ مُستمرّة بين المماليك الشركسيين والمماليك الأتراك، وواجه برقوق في السنوات الأولى لحُكمِهِ سِلسلةً من الثورات والعصيان الثانوي، ثُمّ واجه ثورةً رئيسية سنة 1389 بقيادة الأمير يلبُغا النصيري الذي انضمّ إليه الأمير منطاش، حاكِم ملاطيا)الواقعة على حدود الأناضول .(وقدّمَ التحالُف نفسَه كمجموعة من الحُلفاء القلاووين وشجبوا تفضيل برقوق المماليكَ من أصولٍ شركسية.

وِفقًا للمُقدِّمَة،» الأوطان الخالية مِنَ العصبيات يسهُل تمهيد الدولة فيها ويكون سُلطانها وازعًا لقلّة الهرج والانتفاض ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثيرٍ مِن العصبيّة كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خُلو مِنَ القبائل والعصبيات كأن لم يكُن الشام معدنًا لهم كما قلناه؛ فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب«[229] .وإنّهُ لأمر مُفاجئٌ أنّ ابن خلدون لم يُفكِّر بِمُراجعة هذا النص، لأنّ وصفه لمصر وسوريا المملوكيتَين بِكونِهما خاليتَين من الشعور القبلي والعصبي كان كلامًا فارِغًا، ويُكذِّبُ ذلك الدورُ القيادي الذي أدّتهُ القبائل العربية والتركمانية والكردية في الحرب الأهلية التي اندلعتسنة 1389 [230].

كان بنو فضل وأمراء آخرون رفيعون قد دعموا الأميرين الثائرين يلبُغا ومنطاش، وتُعدُّ قبيلة بني فضل القبيلة البدوية العُليا في سوريا، وحصلوا في القاهِرَة على دعمٍ أساسيٍّ مِنَ الزُّوّار)عصابات مُنظَّمة مِنَ المُتسوِّلين والمُجرِمين .(أُطيح برقوق بسُرعة وسُجِنَ في كرك، الواقعة اليوم جنوب الأردن، وأعاد تحالُف الأُمراء الرفيعين تنصيب الشاب الحاج الثالث سُلطانًا .ثُمّ استدعى مِنطاش وحُلفاؤه الخليفة) وهو رئيس شكلي في مصر أيام المماليك يتمتّع فقط بِسُلطة روحية نظرية(والقضاة الأربعة الرئيسيين وابن خلدون) كَونه مُدير الخانقاه البيبرسية(، وطُلِبَ إليهم أن يُوقِّعوا فتوى تنفي شرعية حُكم برقوق .وكان القاضي المالكي الرئيسي شمس الدين مُحمّد الركركي) وهو عدو بارز لابن خلدون (هُوَ الوحيد الذي رَفَضَ التوقيع، وكان جزاؤه الضرب بوحشيّة .ووقّع ابن

خلدون، على الرّغم من كُل ماهو مدين به لبرقوق، وثيقةَ الفتوى، وبِالطبع لم يُطِل الحديث في هذا الأمر في التعريف.

لكنّ برقوق هَرَبَ مِنَ السجن بعد مُدّةٍ قصيرة، وتقدّم نحو مصر بجيشٍ مُكوّنٍ مِنَ البدو من منطقة كرك .وهَرَبَ مِنطاش إلى سوريا وخُلِعَ الحاج الثالث مرَّةً أُخرى من منصبه سنة1390 ، وكان القتال في سوريا لا يزال شَرِسًا بعد عودة برقوق المظفَّرة إلى القاهِرَة.

استمرّ بنو فضل وبعض الأمراء الرفيعين في دعم مِنطاش، وكان نُوير، وهو رئيس قبيلة بني فضل، لاعِبًا رئيسيًا في سياسة المماليك وحروبهم خلال الحُكم المُضطرِب لبرقوق .في المُقابِل دعمت القبائل التركمانية ورِجال القبائل نصف البدوية في فلسطين ولبنان بأكثريتِها برقوق .كما دَعَمَ البدو في أعالي مصر مِنطاش، وبسبب ذلك، جاء برقوق بقبيلة هوارا البربرية المُستَعرِبَة، الّتي بدت من تسعينيات القرن الرابع عشر(1390) ، حتّى نهاية حُكم سلطنة المماليك في بداية القرن السادس عشر، القوة السائدة في أعالي مصر .وكان أمام برقوق نحو سنتَين إضافيتين من القتال الشديد قبل أن يُقتل مِنطاش في سوريا، وحتّى بعد ذلك، كان لا يزال هُناك سنتان ليتِم إلحاق الهزيمة بأُمراء آخرين ثائرين.[231]

ترتكِز كتابة التاريخ عند ابن خلدون على أفعال نُخبة المماليك، ولم يقتصِر تجاهله على تجاهُل دور رِجال القبائل في السياسة والحرب في مصر وسوريا؛ فهو لم يهتم أيضًا بالكوارث الأُخرى التي لحقت بالسلطنة. فلا يذكُر ابن خلدون في المُقدِّمَة، ولا كِتاب العِبَر، ولا التعريف، داء الطاعون الذي وَقَعَ سنة 1388 وسنة 1389، ولا مجاعات مصر التي حدثت ما بين 1394-1396 وما بين1403-1404. ورافَقَ الطاعون المجاعة المصرية التي وقعت ما بين 1394-1396 وما بين 1403-1404. ووِفقًا لتلميذ ابن خلدون، المقريزي، «أصبح الوضع حَرِجًا، والظروف أصبحت خطيرة، فانتشرت الكوارث وأصبحت المصائب عالمية، حتّى إنّ أكثر من نِصف سُكّان مصر ماتوا مِنَ الجوع والبرد»[232]. ولم تلفت انتباه ابن خلدون مُعاناة الطبقة الأقل شأنًا، فرُبّما أراد في تقديمه المُتفائِل للسلطنة المملوكية في المُقدّمة أن يُرضيَ السُلطان والأمراء ليحصل على مزيدٍ من الرعاية، فقد كان اهتمامه مُنصبًّا على الفائزين أكثر من الخاسرين، وقال عن الخاسرين ما يلي: «يُريد المقهورون أو الخاسرون أن يُقلِّدوا الفائزَ دائمًا بميّزاتِهِ وملابِسِهِ وعَمَلِهِ وجميع عاداته وظروفه، وكما يسعى الخاسر نحو تقليد الفائز، يعدّ الرعايا والمواطنون الحاكِم نموذجًا ينبغي اتِّباعه»[233].

لمّا كان ابن خلدون قد أذعن للفتوى ضدّ برقوق، فإنّهُ ليس أمرًا مُفاجئًا أن يُعزَل من منصبه مُديرًا للخانقاه البيبرسية بعد أن استعاد السُّلطان سيطرتَه على القاهِرَة (على الرّغم من أنّهُ فضّل في مُذكّراته أن يضع اللوم في ذلك على تآمُر أميرٍ مملوكيّ مُعادٍ). عندما تحدّث المؤرِّخ ابن التغري بردي عن حُكم برقوق، شدَّدَ على احترام السُّلطان للثُّقاة والعُلماء، قبل أن يُضيف قائلًا «إنَّ السُلطان قد أصبح شديدًا على رجال القانون خلال ولاية حُكمِهِ الثانية... لأنّهُم وافقوا على شرعية مُحاربتِهِ ومُحاولة قتلِهِ، لكنّهُ لم يتوقّف عن تكريمِهِم على الرّغم من شدّة غَضَبِهِ عليهم»[234].

ثالثًا: مُراجعة المُقدِّمَة في مصر

كَتَبَ ابن خلدون رسالةَ تودُّدٍ إلى الطنبغا بعد تركه منصبَه، راجيًا منهُ التوسُّط له، لكنّ الطنبغا رُفِّعَ إلى مرتبةٍ أعلى، بعد أن سَجَنَهُ برقوق مدّةً وجيزة، وأُرسِلَ إلى سوريا ليحكُمها حيث تُوفيّ هُناك سنة 1390 في قتاله لقُوات منطاش. وبالتالي كان ابن خلدون خارج عمله حتّى سنة 1390، عندما أُعيد تعيينُهُ قاضيًا مالكيًّا رئيسيًّا، ويبدو أنّهُ مارس بعض التدريس واستمرّ في البحث والإضافة إلى المُقدِّمَة وكتاب العِبَر. وعلى الرّغم من أنّ ابن خلدون كَتَبَ صُلب مادّة المُقدِّمَة في قلعة بني سلامة، فإنّهُ أضاف الكثير إليها في مصر، وذَكَرَ في الصفحات الافتتاحية لنُسختها التي نقّحَها لاحِقًا، كيف أنُّه تمكّنَ من ملء فجواته المعرفية في السُلالات الفارسية والتُركية الحاكِمَة بِمُجرَّد وصوله إلى مصر[235]. كما أنّهُ وسَّعَ في مصر مدى كِتاب العِبَر حتّى أصبح تاريخًا عالميًّا، وحدَّثَ قِصّة البربر وصولًا إلى تسعينيات القرن الرابع عشر. ورُبّما حثَّ اهتمامُ تلامذتِهِ في الحديث والفقه على قيامِهِ بمزيدٍ مِنَ المُراجعات في المُقدِّمَة. وأضاف الكثير في الأمور الخفيّة والخارقة للطبيعة (انظر الفصل السابع). إنّ طول نص المُقدِّمَة النهائي الذي عدّلهُ في مصر يُعادِل نصف طول النص الذي قدّمهُ إلى حاكم تونس، ولرُبّما أضافَ إلى كتاب العِبَر أكثر، وكانت المُقدِّمَة تُراجَع باستمرار وصولًا إلى سنة 1404، قبل وفاة ابن خلدون بِسَنَة.

كما ذكرنا من قبل، استمدّ ابن خلدون روايته لتاريخ مرحلة المماليك البحرية من تواريخ أبكر، وهذا الأمر لا يهم، ولكنّهُ تمكّنَ في العقود التي سبقت وصوله إلى مصر والتي تَلَتها مِنَ الأخذ بمعلوماتٍ قدّمها السُلطان والأُمراء الرفيعون. وكان الطنبغا الجُباني مصدرًا شفهيًّا مُهِمًّا بشأن حُروب المماليك، وبالتالي يُعدّ أحيانًا تاريخًا مِنَ الداخِل، على الرّغم مِن أنّهُ أخذَ من تاريخ الدُوَل

والمُلوك لابن الفُرات واختصر منهُ[236]. ولا يُصنَّف تاريخ ابن خلدون لمصر ضِمنَ الحوليات، فهو لا يُعنى بالتواريخ، وهذه سِمَةٌ عامّة مِن سِمات كِتاب العِبَر. فكان اهتمامهُ بمناورات الجيش السياسية أكثر مِن اهتِمامه بتدوين التعيينات العسكرية والدينية وتسجيلها، التي تُعدّ سِمةً من سِمات كُتُب التواريخ والسجِلّات التي ألّفَها المؤرّخون المصريّون والسوريون المُعاصِرون لهُ. وأرسل مِن مصر نُسخةً من النُسَخ المُبكرَة من كتاب العِبَر إلى السُلطان المريني أبي فارِس. وهل فكّرَ أنّ بإمكانِهِ الرُجوع إلى فاس يومًا ما؟

رابعًا: المناصب في مصر والمغرب

حاول ابن خلدون في الفصل الثالث مِنَ المُقدِّمَة أن يُقدِّمَ نظرةً عامّةً عن المناصِب التي تُشغل تحت حُكم السُلالات الإسلامية الحاكِمَة المُختَلِفة، لكنّهُ واجَهَ صعوباتٍ جمّةً في ذلك؛ فطبيعة منصبٍ ما وسُلطته تختلفان من حُكمٍ إلى آخر، كما أنّ السُلطات التي تُعطى لمنصبٍ ما تزداد وتنقُص عبر الزمن؛ فمنصب الوزير الكبير في شمال أفريقيا، على سبيل المثال، لهُ سُلطةٌ كُبرى، إذ إنّ صلاحيات الوزير الكبير تُعادِل ضعف صلاحيات الحاكِم، وعادةً ما يكون القائد الأعلى للجيش، بينما خسِرَ الوزير في مصر، حيث كان رئيس المُستشارين للسلاطين الأيوبيين في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر (ولكِن من دون أي دَور عسكري)، مُعظمَ سُلُطاتِهِ تحت حُكم سلاطين المماليك. وذَكَرَ ابن خلدون كيف أنّ أُمراء المماليك ذوي الرُتبة الرفيعة كانوا يزدرون لقب الوزير. وكانت سُلطة الوزير في بداية حُكم المماليك محصورةً ضمن الأمور المالية بِمُعظمِها، وكان النائب هو الذي ينوب عن السُلطان، وكان الأُستدار، الأمير المملوكي الذي يُشرِف على القصر، هو الذي تولّى مُعظم مهمّات الوزير المالية، وبقيت سُلطة الوزير محصورةً في الضرائب.

ثَمَّ مثالٌ آخر مِن تونِس، وهو ابن تافراجين الذي تولّى منصب الحاجِب، حيثُ تمتّع بسُلطةٍ غير مسبوقة، أكثر من سُلطة السلاطين الذين تصوّرَ أنّهُ يخدمهم، ولكن أهميّة هذا المنصب تراجعت بعد أن مات هذا الإداري القوي. وكان الحاجِبُ بدايةً في مصر المملوكية مُوظّفًا مملوكيًّا ثانويًّا في القصر، لكنّ هذا المنصب اكتَسَبَ مسؤولياتٍ قضائيةً وعسكريةً مع مُرور الزمن. وذَكَرَ ابن خلدون كيف أنّ منصبه يأتي في الرُتبة التي تلي منصب نائب السُلطان مُباشرةً[237]. (ادّعى ابن خلدون في المُقدِّمَة أنَّ المرينيين لم يُوظِّفوا حاجِبًا، لكنّ روايته التاريخية للمرينيين في كِتاب العِبَر تُكذّب هذا

الخبر). وكان على شيخ المظالِم في تونِس أن يُحقِّقَ في قضايا سوء التصرُّف والإدارة التي اتُّهِمَ بِها المسؤولون في القصر، ولم يكُن هُناك أمرٌ مُماثِلٌ لذلك في مصر، على الرّغم مِن أنّ الأمير المملوكي الذي تبوّأ منصب الحاجِب اكتَسَبَ سُلطة التحقيق في قضايا المظالِم على ما يبدو[238]. وكان رئيس المُستشارين، المُلقّب بصاحِب العلامة أو كاتِب السِر، شخصًا يتمتّع بسُلطاتٍ قويةٍ في شمال أفريقيا، فهوَ في الرُتبة الثالثة ضمن التسلسُل الهرمي للإدارة، ولم يكُن المنصب بهذه الأهميّة في مصر، وكما لاحظ ابن خلدون، كان الدوادر، وهو مسؤولٌ مملوكيّ، هو الذي يُشرِف على صاحب هذا المنصب الرفيع[239].

أبقى سلاطين المماليك في مصر الخليفة دُميةً، وكان هذا الخليفة مِن أقرِباء الخليفة العبّاسي الأخير في بغداد (ت. 1258)، وكان يظهر في مُناسباتٍ احتفالية، وكانت الحُجّة القائمة تقول إنّهُ القائد الروحي للمُسلمين السُنّة. لكنّ المرينيين والحفصيين في شمال أفريقيا استعملوا لقب الخليفة (كما فعل الفاطميّون والمُوحّدون مِن قبلِهم). ولاحظ الناس في شمال أفريقيا في القرن الثالث عشر ادّعاء الحفصيين تولّيهم الحُكم بِالخِلافة، فقد ادّعوا أنّهُم وَرَثَةُ المُوحّدين، وأشار إليهم ابن خلدون في كِتاب العِبَر بالمُوحّدين. وأصبح الحُكّام الحفصيون، الذين بدأوا بتلقيب أنفُسِهِم شيوخًا ثُمّ ترفّعوا إلى أُمراء، يستعمِلون لقب أمير المؤمنين مع مرور الزمن، كما فَعَلَ المُوحّدون مِن قَبلِهِم. ورُبّما أنّ المرينيين الأوائل لم يُريدوا عداء الحفصيين، فقد امتنعوا عن استعمال لقب أمير المؤمنين واكتفوا بلقب أمير المُسلمين الأقل رُتبة، لكنّ أبا عنان استعمل لقب أمير المؤمنين، وكانت هذه علامة من علامات طموحه الكبير في توحيد المغرب، غير أنّ ابنهُ صالح، الذي تبوّأ العرش بعد وفاته، عاد إلى لقب أمير المُسلمين. واعتقد ابن خلدون أنّ الاختلاف في اللقب ليس ذا أهمية كُبرى[240].

اعتقد ابن خلدون أنّ وضع الخليفة الحقيقي يعتمد على كونِهِ خليفةً لرسول الله وأنّهُ ينبغي أن يُعزّز من تطبيق الشريعة، إذ إنّ الالتزام بالشريعة وحدها هو الذي يجلب السعادة في الآخرة. لكنّ كثرة الخُلفاء أدّت إلى فقدان اللقب معناه الأصلي، ولم يعُد هُناك إجماعٌ لدى المُسلمين على المؤهّلات التي ينبغي للخليفة أن يتّصِفَ بِها. وعلى الرّغم من أنّ كثيرين اعتقدوا أنّ الخليفة يجب أن يكون من قبيلة قُريش، قبيلة الرسول، فإنّ ابن خلدون لم يقبل ذلك، لأنّ قُريش لم تعُد تمتلك الميّزات الكافية لجذب ولاء النّاس عامة. وعلى أيّ حال، فإنّ عصر الخُلفاء الحقيقيين، الراشدين، انتهى سنة 661 مع وفاة علي بن أبي طالب، ابن عم الرسول والخليفة الرابع الذي قاد الأُمّة الإسلامية، وأصبح

الخُلفاء من بعده مُلوكًا، فلم يعُد بالإمكان لأي أحد يدّعي أنّهُ خليفة بفضيلِتهِ أن يحصل على شعور المجموعة (العصبية)[241].

إضافةً إلى عمله في التدريس والكتابة، كان ابن خلدون يهتم بالاحتفاظ بأموال الناس؛فعندما ترك الأمير جمال الدين محمود بن علي الأستادار السُلطة، وهو أميرٌ له مكانةٌ عُليا، فتّشَ رِجال برقوق الأماكِن التي وَضَعَ فيها الأمير ثروته، وتبيّنَ أنّ الأمير تَرَكَ ثروةً كُبرى، والتي اعتقد أنّها مِن مُحتفظات كِبار الشخصيات، بما فيها عشرون ألف دينارٍ مع ابن خلدون[242]. وعدّ ابن خلدون ذلك في المُقدِّمَة مثالًا على الأموال التي تتراكم في نِظام حُكم المماليك. «واعتقل برقوق وزير داخليته، الأمير محمود، وصادر مُمتلكاته. وقال الرجُل الذي كُلِّفَ بمهام المُصادرة إنّ مقدار الذهب الذي جَمَعَهُ يصِل إلى مليون وستمئة ألف دينار»[243]. لكنّ ابن خلدون تحفّظَ بشأن علاقته بهذه العملية. (وعلى الرّغم من أنّهُ كان أمرًا مألوفًا أن يثِق الأثرياء بإيداع أموالهم عند القُضاة للاحتفاظ بِها، فإنّ ابن خلدون لم يكُن قاضيًا سنة 1396).

خامسًا: تيمور في سوريا

تُوفيّ برقوق سنة 1399، وكان قد عبّرَ عن رغبتِهِ بأن يُدفن عند أقدام الدراويش[244]. وكان ابنه وخليفته المُعيّن الناصِر فَرَج يبلغ مِنَ العُمر عشر سنوات فقط حينها، ووُضِعَ أوّلًا تحت إشراف أميرَين مُعاديين. وعندما أدرك الفُرصة، تحرّك تيمور، وهو قائد التُرك الشاغاتي، نحو سوريا، وكان قد كوّن إمبراطوريةً ضمّت قسمًا كبيرًا من آسيا الوُسطى وإيران والعِراق في العقود الأخيرة من القرن الرابع عشر. وعلى الرّغم من أنّه لم يكُن مغوليًا، فإنّهُ اتّبَعَ هو وجماعته التُرك المغول تقاليد جنكيز خان وسُلالته. كان تيمور قد هدَّدَ سوريا سابقًا، سنة 1391، لكنّ القوات التي حشدها برقوق أعاقت تقدُّمه في المنطقة الدفاعية، فسيطر هذه المرّة على حلب ومُدُنٍ أُخرى في شمال سوريا بسُرعة، وتابع تقدُّمه نحو دمشق. وأصبح فرج مع نهاية سنة 0041 مُستحكِمًا بالجيش المصري الذي انطلق للدِفاع عن تِلك المدينة. وعلى الرّغم من أنّ ابن خلدون لم يكُن يتبوّأ أي منصب رسمي في ذلك الوقت، فإنّهُ كان من كِبار الشخصيات المدنية التي طَلَبَ إليها السُلطان أن تُرافقهُ في حملته. وخيّم الجيش المصري خارج أبواب مدينة دمشق، وكانت هُناك مُواجهةٌ قصيرة

بين الجيشَين، لكنّ بعض أُمراء فَرَج ورِجال نُخبته من المماليك عادوا إلى القاهِرة، وهو ما اضطّرهُ إلى اللحاق بهم.

غير أنّ ابن خلدون بقيَ في دمشق، لأنّهُ كان مُتشوّقًا لمُقابلة تيمور. فهل من المُمكِن أن يكون رجُل القرن الذي ذُكِرَ في النبوءات الحديثة؟ لم تُبدِ المُقدِّمَة وكِتاب العِبَر اهتمامًا كبيرًا بالمغول، على الرّغم مِن كونِهم غُزاةً قبليين، يُعتقد أنّهُم مدينون بكثير مِن نجاحهم لقوّة العصبية. (اعتمد ابن خلدون على موسوعة العُمري مصدرًا رئيسيًّا عن المغول وقانونهم الياسا). لكِنَّ ابن خلدون تحدَّثَ بالتفصيل عن تيمور في التعريف.

قدّر ابن خلدون جيش تيمور خارج دمشق بنحو مليون جندي، ولم يكُن العدد الضئيل مِنَ المماليك الباقين في دمشق قادرًا على الدفاع عن المدينة (على الرّغم من أنّ حامية القلعة قاومت لشهرٍ إضافي). ورافق ابن خلدون وفود المُواطنين الذين خرجوا للتفاوُض على حصار المدينة. ورحّب تيمور بالعالِم الشهير ابن خلدون[245]. يُمكن مُقابلة لقائِهِم بِلِقاء أرسطو والإسكندر، أو لقاء غوته ونابليون. ووِفقًا لابن عربشاه، وهو مؤرّخٌ عربيٌّ ألّفَ كِتابًا عن حياة تَيمور، خاطَبَ ابن خلدون تَيمور الوحش عِندما جيء به أمامهُ كما يلي:

يا مولانا الأمير! الحمدُ لله العليّ الكبير. لقد شرفتُ بحضوري مُلوكَ الأنام، وأحييت بتواريخي ما مات لهُم من أيام، ورأيتُ من ملوك العرب فلانًا وفُلانًا، وحضرت كذا وكذا سُلطانًا، وشهدتُ مشارق الأرض ومغاربها، وخالطتُ في كل بقعة أميرها ونائبها، ولكن لله المنة إذ امتدَّ بي زماني، ومنَّ الله عليّ بأن أحياني، حتى رأيتُ من هو الملك على الحقيقة، والمسلك شريعة السلطنة على الطريقة، فإن كان طعام الملوك يؤكل لدفع التلف، فطعام مولانا الأمير يؤكل لذلك ولنَيل الفخر والشرف[246].

لا بُدّ أنّ تَيمور قد سُرَّ سرورًا كبيرًا. ووِفقًا لمؤرّخ مصري لاحِق كَتَبَ سيرة تَيمور، فقد أُعجِبَ تيمور بنظرات ابن خلدون وهيئتِه[247].

ولمّا كان ابن خلدون مُهتمًّا بالبدو وتكافُلِهِم الاجتماعي، يُمكِنُنا أن نُقابل لقاءهُ مع هذا الغازي العالمي بباحثٍ يختَبِر فأرًا أو جُرذًا أُدخِلَ إلى المُختبر. وكان تيمور قائدًا قويًا للترك الشاغاتي، واعتقد ابن خلدون أنّهُم حافظوا على طرائِق المغول القوية وحيويَتِهم، فلم تَدُخل عليهم أساليب حياة

الرفاهية والفخامة واحتفظوا بنهج حياتهم البدوية[248]. اجتاح تيمور منطقة مُستقرّة ليطيح حكمها، ومع إطاحته لها يُمكِنُ أن يُؤسِّسَ سُلالةً حاكمةً جديدة، التي من المُفترض أن تخضع لمرحلة التدهور والسُقوط، فالسُلالة الحاكِمَة تَسْقُط بعد ثلاثة أو أربعة أجيال وتأتي بعدها سُلالةٌ حاكِمَةٌ أُخرى.

كان تيمور بِدَوره مُعجبًا بالمؤرّخين (غير أنّهم غير مُعجبين به على ما يبدو)، وزار ابن خلدون تيمور مُدّة خمسةٍ وثلاثين يومًا في جناحِهِ. وكان تيمور توّاقًا لمعرفة آراء ابن خلدون في الخِلافة، من هو الأحق بالخِلافة فِعلًا؟ أين كانت سُلالة نبوخذ نصّر؟ كان اهتمام تيمور الكبير مُنصبًّا على جغرافية شمال أفريقيا (رُبّما كان يأمل بغزوِها)، كما كان حريصًا أشدّ الحِرص على شراء بغل ابن خلدون، فشَعَرَ ابن خلدون أن لا خيار أمامه سِوى إهدائه إليه.

هل اعتقد ابن خلدون أنّ تيمور سيحُكم العالم؟ كان ابن خلدون قادِرًا على إخبار تيمور بالنبوءات التي يتم تداولها في المغرب عن مجيء غازٍ ومُجتاحٍ بدويّ عالميّ، وقال له كيف أنّهُ قابل ابن باديس، خطيب قسنطينة، سنة 1360 وهو عالِمٌ بعِلم الأنواء، وأخبره عن اقتراب كوكب زُحل من كوكب المُشتري في أبراج الجوزاء والميزان والدلو خلال سنتي 1364و1365. وأجاب ابن باديس قائلًا «إنّهُ يُشير إلى اقتراب شخصٍ قويٍّ جِدًّا شمال شرق منطقة صحراوية، حيث يسكن الناس في الخِيَم، وسوف ينتصرون على المملكات ويُسقِطون حكومات ويُصبِحون سادة معظم المناطق المسكونة في هذا العالم». وعندما سأل ابن خلدون عن وقت ظهور هذا الرَجُل، أجاب ابن باديس أنّ ذلك سيحدُث سنة 784 للهجرة (1382-1383). واجتاح تيمور خُراسان سنة 1382. وتنبّأ الآبلي، العالِم الذي علّمَ ابن خلدون العلوم العقلية، بِنُبوءةٍ مُشابِهَة، كما سَمِعَ ابن خلدون أنّ المُتصوّفة في المغرب يتوقّعون حدثًا كبيرًا، غير أنّهُم توقّعوا أن يكون قائد الفتح الكبير من السُلالة الفاطمية، (ومن المفترض أنّ ابن خلدون لم يوصِل هذه الرواية البديلة لتيمور)[249]. ومن المُمكن أن تكون قد تمّت الإشارة إلى تيمور في المصادر الفارسية بِصاحب القِران (أي سيِّد اقتِراب الكواكِب)[250]. ويبدو أنّ ابن خلدون أشار إلى أنّهُ لم يعتَقِد أنّ صعود تيمور من نبوءات اقتراب زُحل والمشتري، لكنّه حاول أن يستعمِل هذه النبوءات للدلالة على أنّ تيمور هو رجُل المصير، وبالتالي وضعه في روح الدعاية.

لقد ترك تيمور انطباعًا رائعًا لدى ابن خلدون: «وهذا المَلِكُ تِمُرْ مِن زُعماء الملوك وفراعنَتِهِم، والنَّاسُ ينسبونه إلى العِلم، وآخرون إلى اعتِقاد الرّفض، لِما يَرَون مِن تفضيله لأهل

البَيت، وآخرون إلى انتِحال السِّحر، وليس مِن ذلك كُلِّه في شيء، إنَّما هو شديدُ الفِطنة والذَّكاء، كثير البَحثِ واللَّجاج، بِما يعلمُ وبِما لا يعلم»[251].

يقول ابن عربشاه إنّ ابن خلدون تملّق لتيمور تملُّقًا شديدًا ووعده بأنّهُ سيحكم مصر: «مصر لا تقبل أن يحكمها حاكمٌ غيرك، ولا تقبل الاستسلام لإمبراطوريةٍ غير إمبراطوريتك». كما تباهى بعلمه ومعرفته:

ولكن ما يقصم ظهري، إلا كُتُبي التي أفنَيتُ فيها عُمري، وصرفتُ جواهِر علومي في تصنيفها، وأظمأتُ نهاري وأسهرتُ ليلي في ترصيفها، وذكرتُ فيها تاريخ الدُنيا مِن بدئها، وسير الملوك شرقيها وغربيها، ولأن ظفرت بها لأجعلنّك واسطة عقدهم، وخلاصة نقدهم، ولأُطرِزنّ بسيرك خلع دهرِهم، ولأُصيرنّ دولتك هِلال جبين عصرهم «إذا أنت أبو المقاحم، والبازغ بدر نصره في شرق الغرب مِن دياجير الملاحم، والمكاشف به على لسان كل ولي، والمشار إليه في الزوايج والجفر المنسوب إلى أمير المؤمنين علي، وصاحب القرآن المُنتظر في آخر الزمان» وهي في القاهرة فلو حصلت عليها ما فارقت ركابك ولا هجرت أتعابك[252].

لكنّ الخِطابات التي نَسَبَها ابن عربشاه إلى ابن خلدون تُشبه كِتابات ابن عربشاه في أسلوبها الأدبي أكثر من أسلوب ابن خلدون. وعلى الأغلب أنّ ابن عربشاه كان حاضِرًا في هذه الاجتماعات، وكان يبلغ من العُمر أحد عشر عامًا حينها، وأُخِذَ إلى سمرقند مع أسرى تيمور، وعاد إلى سوريا المملوكية سنة 1421. وعلى الرّغم من أنّ تصوير ابن عربشاه تذلُّل ابن خلدون وخِداعه سلبيٌّ جدًا، فإنّه يَصِفُهُ في كِتاب مرآة الأمراء الذي صنّفهُ، والذي يتحدّث فيه عن لقائه مع تيمور، بعميد المؤرّخين[253].

سُمِحَ لابن خلدون في النهاية بالذهاب إلى مصر، بعد أن أعطى ضماناتٍ زائفة بالعودة مع عائلته وكُتُبِهِ. كان اللقاء مع تيمور أقل قُبولًا لدى سُكّان دمشق، وقد دفعوا لهُ رسومًا باهِظة، لكنّهُ لم يرضَ بِها. وعندما أبدى أحد المُفوّضين من دمشق إطراءً وتملّقًا شديدًا، كانت الإجابة: «أنت كاذب. فأنا كارثة من عند الله. جئتُ لكي أعاقبكُم، فلا أحد يعرف دواء خطيئتكُم غيري. أنتُم فاسدون وخبيثون، لكنّني أكثر خُبثًا منكُم، فالتزِموا الصمت»[254]! نُهِبَت المدينة. ويقول ابن التغري بردي إنّهُ تمّ ضربُهم بالعصا وسحقهم وحرقهم وحني رؤوسِهم، وخنقُ أُنوفِهم بالغُبار الذي يستنشِقونه كُلَّ مرّة

يتنفّسون بها لدرجة الموت من الاختناق[255]. وكان ابن خلدون حينها في طريق عودته إلى مصر، وعانى بِدوره أيضًا، فقد هَاجمه اللُصوص في منطقة صفد، وسرقوه وجرّدوه مِن كُل أغراضه.

سادسًا: السيرة الذاتية لابن خلدون

ألَّفَ ابن خلدون سيرته التعريف بابن خلدون ورِحلتِهِ شرقًا وغربًا خلال سنوات إقامته في مصر، وتحدّثَ في هذا الكتاب عن لقاءاتِه مع تيمور. ويبدو أنّهُ كان ينوي بدايةً أن يكون كِتاب التعريف ذيلًا لكِتاب العِبَر، وقرَّرَ أن يُحوِّله إلى عَمَلٍ مُستقِلٍ يشمل روايةً مُفصّلةً لاجتماعاته مع تيمور فحسب بعد لِقائه به. وعلى الرّغم من أنّ كِتاب التعريف يُصنّف ضمن كُتُب السيَر الذاتية، فإنّهُ يفتَقِر إلى السيرة الذاتية. هل كان ابن خلدون يمشي مسافاتٍ طويلة؟ هل كان شعرُهُ أحمرَ؟ هل كان مفتونًا بِزوجته؟ هل كان يُحِب الصيد؟ هل كان يُحدِّثُ نفسه كثيرًا؟ هل كان يُمضي وقتًا طويلًا بالخروج مع أصدقائه؟ هل كان يُربّي الحيوانات الأليفة؟ هل تزوّجَ أكثر من زوجة؟ ليست لدينا أي فكرة عن هذه الأمور، على الرّغم من أنّهُ ألّفَ هذا الكتاب في المرحلة الأخيرة من حياته، الأمر الّذي يقتضي تصنيفه كسيرة. ولا يُعطينا كتاب التعريف أي اعترافات شخصية منه ومعلومات عن حياته على صعيدٍ شخصي. وعلى الرّغم من أنّ عددًا كبيرًا من السَير الذاتية في العصور الوسطى الإسلامية قد وَصَلَنا، فإن تلك السيَر لم تصِل إلى مرحلة الاعترافات الشخصية. وقد لاحظ مايكل كوبرسُن (Michael Cooperson) أنّ كثيرًا ممّا يُسمّى السير الذاتية الأدبية التي أُلِّفَت باللغات العربية والفارسية والتركية لا يُشبه السير الذاتية الحديثة... فهذه السيَر لا تُبدي اهتِمامًا في إظهار الكيفية التي وَصَلَ بِها هذا الشخص إلى ما هو عليه[256].

تبدو سيرة ابن خلدون مِثل سيرة ذاتية (Curriculum Vitae)[أو VC] تُعطى عند التقديم لوظيفة عمل، وفيها سردٌ لأحداثٍ عامّة. وكان مُصطلح الفهرسة هو المُصطلح المُستعمل للسيرة الذاتية التعليمية؛ فقد ألّفَ ابن مرزوق، على سبيل المِثال، وثيقةً كهذه عن دراساتِهِ مع عُلماء الدين في بلاد المشرق الإسلامي. وكان ابن خلدون حريصًا في القسم الأوّل من التعريف على ذكر أساتذته من أجل إثبات مؤهِّلاته باحِثًا في العلوم الدينية. وكما لاحظ كوبرسُن: «لكي نَفهم السِيَر الذاتية القديمة فهمًا أفضل، علينا أن نتذكَّر أنَّ هدفها الأساسي هو وضع الأفراد ضِمنَ سِلسِلةٍ سُلطوية وشَبَكةٍ مِنَ العلاقات المُترابِطة»[257]. وكان للنقل الشفاهي للمعرفة من الأستاذ إلى التلميذ أولوية

على قراءة الكُتُب في الثقافة التي ينتمي إليها ابن خلدون، وهذا ما يُعطي أهميّةً لقوائم الأساتذة المُطوّلة والمُستطردة في الجُزء الأوّل مِنَ التعريف.

كان تقديم ابن خلدون نفسَه خاليًا من العاطفة وتنقصه معلوماتٌ دقيقة، فلم يذكُر اسم زوجته (أو زوجاته؟) أو أولاده، ولم يذكُر الخراب الذي جَلَبَهُ الطاعون في تونِس، وتجنّب ذِكرَ كُل شيءٍ مِن كتاباته السابقة. وعلِمنا من ابن الخطيب أنّ ابن خلدون كَتَبَ تعليقًا على قصيدة البُردة (قصيدة طويلة معروفة تمدح النبي مُحمّد)، وتلخيصًا لأعمال الرازي، وتلخيصًا آخر لأعمال أرسطو، ودراساتٍ في الفقه والرياضيات والمنطِق، إضافةً إلى قصائد شعرية كثيرة[258]. ولا يذكُر التعريفُ المقريزيَّ أو أيًّا من أصدقاء ابن خلدون وأتباعِه في مصر.

يُعدّ كتاب التعريف طويلًا بالنسبة إلى السيَر الذاتية في العصور الوسطى العربية.وإضافةً إلى تأسيسه مؤهّلاته العلمية، رُبّما أراد ابن خلدون أن يستعمِلَ حوادِث من حياته لكي يُوضّح كيف يجري التاريخ، وإذا كان الأمرُ كذلك، فليس مِنَ الواضِح ما هي الدُروس التي ينبغي تعلُّمها من هذا التاريخ، فكثيرٌ مِنها هو روايةٌ لأحداث الاقتتال الداخلي بين المماليك. ويُكثِّف كتاب التعريف كثيرًا مِمّا هوَ موجودٌ في كِتاب العِبَر في ما يتعلَّق بالأحداث العامَّة. ورُبّما أراد أن يكتُب هذه السيرة لكي يفهم كيف مرّت عليه تقلُّباتٌ كثيرةٌ في عَمَلِهِ السياسي، ورُبّما أنّ جُزءًا من الحافز الذي دَفَعَهُ لكتابتها هو مُنافسة صديقه ابن الخطيب الذي وضع سيرةً مُطوّلةً في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة. إنّ كِتاب التعريف مُطوّلٌ جِدًّا وتُعطيه رسائل ابن الخطيب والأشعار تذوُّقًا أدبيًّا، وكان الشعر في تلك الأيام أداةً سياسيةً، فكان يُستعمل للإعلان عن الولاء السياسي، والحصول على الرعاية السياسية، وإعطاء السياسيين البلاغة والبيان. ومُعظم الشِعر الموجود في كِتاب ابن خلدون مِن شعر البلاط[259].

انسَحَبَ تيمور من سوريا سنة 1401 ومات وهو في طريقه لغزو الصين. وكان إخفاق السُلطان فرج في الدفاع عن دمشق قد دمَّرَ مِن سُمعَتِهِ وأرسل إلى تيمور في ما بعد هدايا مُترَفَة جدًا تستحق أن تُعدّ ذِكرى. كان فرج أسيرًا للأُمراء الشركس والأتراك الذين تنافسوا على السُلطة الحقيقية وشنّوا بعضهم على بعض انقِلابًا تِلوَ الآخر، واستمرت ولاية حُكمِه الأولى، لستّ سنوات فقط وخُلِعَ موقّتًا في أيلول/سبتمبر سنة 1405. ولم تكُن السنوات المُتبقيّة للمدة التي أمضاها ابن خلدون في مصر جيّدة لهذه المنطِقَة، فجاء طاعون الجراد سنة 1402 وكان هُناك مجاعة، كما

لاحظنا مِن قبل، وطاعون يُسبِّب الالتهاب الرئوي سنة 1403-1404. قال المؤرِّخ ابن التغري بردي إنَّهُ أصبح هُناك مساحة شاسِعَة من الأرض المغمورة في مصر، ونَتَجَ من ذلك نقصٌ في المؤن، وتَبِعَهُ الطاعون. وكانت تِلك السنة بدايةً لِسلسلةٍ من الأحداث والمِحَن التي دُمِّرَت فيها مصر ومُقاطعاتُها، ليس فقط بسبب الغمر، بل أيضًا بِسبب نقص التناسُق في العمل الحُكومي والتغيير المُستمر لِموظّفي الدولة في المناطق، إضافةً إلى أسباب أُخرى[260].

سابعًا: رجُلٌ غريبٌ في مصر

لم يحظَ ابن خلدون، كمُهاجرٍ مِن شمال أفريقيا، بشعبيةٍ ومحبّةٍ لدى النُخبة المدنية المصرية؛ فأفكاره في التاريخ لها خصوصيةٌ مُعيّنة، وكان لديه مُريدان اثنان فقط، على ما يبدو، أحدهما المؤرّخ تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (1364-1441)، الذي دَرَس معه علوم الميقات (لمعرفة إدارة الآلات لتحديد أوقات الصلاة)، وحَضَر مُحاضراته في التاريخ. ولم يلتقِ المقريزي أحدًا مثله من قبل وقال عن المُقدِمَة ما يلي: «إنّها زُبدة المعرِفة والعُلوم وتسُر أسماع العُقلاء. فهي تُشير إلى ما يُعبّر ويُمثّل عن كُل شيء في الوجود بأسلوبٍ رائع أروع من لؤلؤةٍ مُزخرفةٍ بانتظام وأنقى مِنَ الماء المُعلّل بالهواء العليل»[261].

أصبح المقريزي في ما بعد مؤلّفًا مرموقًا وناقدًا، من أهم أعماله المرموقة تاريخٌ مُطوّلٌ للأيوبيين والمماليك بُعنوان كِتاب السُلوك في معرفة دُوَل المُلوك، وقد فهم قناعات أُستاذِهِ فهمًا جيّدًا كما يبدو في هذا الكِتاب في ما يتعلّق بأهميّة التاريخ، إضافةً إلى النظرة المُتشائِمَة لتطوّره. فيقول في مُقدِّمَة كتابه كِتاب المواعِظ والاعتبار بِذِكر الخِطَط والآثار، «إنّ التاريخ يُعدّ مِن أهم العُلوم لأنّ فيه تحذيراتٍ ونصائِح تُذكِّر الإنسان بأنّهُ سوف يُغادِرُ هذه الدُنيا إلى عالمٍ آخر». لكنَهُ بدا أكثر سذاجةً من ابن خلدون في كتاب الخِطَط، فكِتابهُ مملوءٌ بالأعاجيب والمُعجِزات والقِصص الخارِقة للطبيعة، وتنبؤات عن الكُنوز المدفونة. ولا يُظهر كِتاب السُلوك ولا كِتاب الخِطَط إشاراتٍ بكونِهما تأثّرا بمنهجية المُقدِّمَة.

رُبّما يُمكِنُنا أن نُلاحظ قليلًا من أثر المُقدِمَة في كِتاب إغاثة الأُمَّة بِكَشف الغُمّة، وهي دِراسةٌ عن المجاعات وارتفاع الأسعار. وكان ابن خلدون قد جَعَلَ المقريزي يهتم بالقِوى الاقتصادية والاجتماعية، لكنّ هذا الأخير أخفق في استيعاب منهجية ابن خلدون وقدّمَ بدلًا مِنها منهجيةً للقوى

الاقتصادية أخلاقية أكثر مِن ابن خلدون. وركّزَ كِلا المؤلّفَين على دور الادّخار وسوء الإدارة في تفاقُم المجاعات، لكنّ المقريزي قدّمَ في عَمَلِهِ هذا وفي أعمالٍ أُخرى، ككِتابه الذي بَحَثَ فيه في علم النقود شذور العقود في ذكر النقود، نقاشاتٍ مُضطّرِبَةً بمُعظَمِها. وِفقًا للمقريزي، لم تكُن الحوادث الطبيعية هي السبب في ارتِفاع الأسعار والمجاعات، بل سببها سوء الإدارة والفساد وبَيع المتاجِر والضرائب الباهِظَة التي فُرِضَت على الفلاحين. وبكى بِحُزنٍ أمجادَ الماضي الضائِعَة، ولم يكُن مُهتمًّا اهتمامًا خاصًّا برجال القبائل أو بِدَور العصبية. وكَتَبَ المقريزي رِسالةً مُستقِلّةً عن الشُرور الاقتصادية للنقود النُحاسية، فلم يُحرِّم القُرآن والأحاديث النبوية النُقود النُحاسية. وكانت الحال الاقتصادية المُتَدَهوِرَة نتيجةً مُباشرةً للإدارة الحُكومية السيّئة.

عمل المقريزي، مثل ابن خلدون، في بلاط برقوق، على الرّغم مِن أنّهُ لم يتمكّن مِن الحُصول على رعاية السلاطين اللاحقين، وهذا ما جعلهُ يُقدِّم في كِتاباته اللاحِقَة صورةً ساخِطَةً عن حُكم المماليك[262]، فوصفهم بِالشهوانية التي تزيد عن شهوانية الحمير، وبالنَهَم الذي يزيد عن نَهَم الجُرذان، والوحشية التي تزيد عن وحشية الذِئاب[263]. وانتَقَدَهُ مُعاصروه نقدًا شديدًا لمَدحِهِ وتأييده الغريب للفاطميين الشيعة الذين حَكَموا مصر من سنة 969 إلى سنة 1171.

يُذكر أنّ مُحمّد بن عمّار (1367-1441)، وهو أستاذ الفقه المالِكي في القاهِرَة، تتلمذَ بالفقه المالِكي والمُقدّمَة على يد ابن خلدون[264]. ويستَشهِد السخّاوي بابن عمّار الذي يقول إنّ ابن خلدون اتَّبَع منهج الغزالي وفخر الدين الرازي، وكان ينصحُ تلامذته بتجنّب الرُجوع إلى المُلخّصات التي كُتِبَت في ما بعد. وعدّ ابن عمّار المُقدِّمَة من أعظم الأعمال الأدبية وأنّها تُعطي نظرةً شامِلَة في الدراسة والبحث[265].

كان كُلٌّ مِن المقريزي وابن عمّار استثناءً، فثَمَّ باحثون آخرون اتّخذوا مُقاربةً أكثر نقدًا لابن خلدون. كان أحمد ابن حَجَر العسقلاني (1372-1449) لا يزال شابًّا عند قُدوم ابن خلدون إلى مصر، وحَصَلَ على إجازةٍ مِنهُ بعد أن تتلمذ على يده، وأصبح مع مرور الوقت باحثًا وعالِمًا مرموقًا في القاهِرَة، كما كان مؤلّفًا غزير الإنتاج وشَغل منصب القاضي الشافعي الرئيسي عِدّة مرّات[266]. كانت مشاعرهُ تجاه ابن خلدون مُتضارِبَة؛ فقد اعترف أنّ مُحاضراته جيّدة وأنّهُ يتحدّث بِطلاقةٍ وأسلوبه مُمتِع، لكنّهُ اتّهَمَهُ في مُعجمِه القضائي عن القُضاة بأنّهُ كاتبٌ جيّدٌ ومُتمكّن، مثله مثل الجاحِظ، لدرجة أنّهُ يُحوِّل الأكاذيب إلى حقائق. ويُشير ابن الخطيب في الإحاطة في أخبار غرناطة

إلى أسلوب ابن خلدون الأدبي البليغ في النثر والشعر، لكنّ ابن حجر شعر بالألم لعدم إشارة ابن الخطيب إلى عِلمه[267]. (لكن ينبغي أن نتذكّر أنّ ابن الخطيب أنهى كِتابة تاريخه سنة 1364، قبل أن يبدأ ابن خلدون بِكتابة المُقدِّمَة وكتاب العِبَر بمُدّةٍ طويلة). وعلى الرّغم من أنّهُ تتلمذ على يديه، فإنّ ابن حجر كَتَبَ تاريخه بالمنهج التقليدي المُتعارف عليه من قبل.

اتّهَم ابن حجر ابن خلدون بِجهله تاريخ بلاد المشرق الإسلامي. وكان ابن خلدون ميّالًا إلى الغضب السريع، واحمرّ عُنقه من الغضب عندما كان قاضيًا. فقد كان حُرَّ الضمير ولا يقبل المُجاملة والحُلول الوسط لدرجة أنّ النّاس لقّبوه برأس الحربة، ورفض ارتداء اللباس الرسمي للقاضي المصري واستمرّ بارتداء البُرنس المغربي، وكان يتصرّفُ هكذا لأنّهُ يُحب مُخالفة كُل شيء. واعتَمَدَ ابن حَجَر جُزئيًا على الاتّهامات التي وجّهَها قاضي تونس ابن عرفة لابن خلدون. وعندما علِمَ ابن عرفة بتعيين ابن خلدون قاضيًا في القاهِرَة، سَخِرَ منه قائلًا إنّ معرفته بالفقه المالِكي ضعيفةٌ ولا تؤهّلُهُ ليكون عالِمًا.

ادّعى الركراكي، الذي كان قاضيًا مالكيًّا رئيسيًّا في مصر لمدّة، بطريقةٍ مُشابِهَة، أنّ ابن خلدون لا يمتلك معرفةً حقيقيةً بالفقه، وأنّ معرفته بالعلوم العقلية كافية، غير أنّهُ اعترف أنّه كان بليغًا بامتياز. وقال ابن حجر إنّ ابن خلدون نَسَبَ فتوى للركراكي تبيّنَ في ما بعد أنّها مُلفّقَة. واستقرّ ابن خلدون في المرحلة الأخيرة مِن حياته في منزلٍ على ضفاف نهر النيل زَعَمَ ابن حجر أنّهُ استمتع فيه بالمغنّيات والمُغنّين، كما زَعمَ أنّهُ تزوّجَ بامرأةٍ لديها أخٌ مُختلٌّ عقليًّا، وتضاعفت الأمور المُخزية في حياته (غير أنّني لا أفهم لماذا عدّ زواج ابن خلدون من امرأة لديها أخ مُختل عقليًّا أمرًا مُخزيًا). ومَدَح المقريزي المُقدِّمَة وعدّها عملًا مُمتازًا، لكنّ هذا كان تمهيدًا لشُكوك ابن حجر بِتمسُّك المقريزي بتاريخ ابن خلدون لأنّ كِلَيهِما اعتقدا بصحّة نسب الفاطميين[268]. وروى ابن حجر عن ابن خلدون قولهُ إنّهُ لا يخشى على مصر كما يخشى عليها من العُثمانيين[269]. (غزا العثمانيون مصر سنة 1517).

كانت الحياة الفكرية في القاهرة في العصور الوسطى ملؤها الحِقد، ولم يكُن ابن خلدون وحده ضحيّة التشهير والجدل[270]. كان المؤرّخ والعالِم بالحديث شمس الدين مُحمّد السخّاوي (1427-1497) تلميذ ابن حجر، ولم ينجح في الحصول على وظيفةٍ تدريسيةٍ مرموقة، وأصبحت نظرته نتيجةً لذلك ناقمة على أسلافِه ومُعاصريه. كما أنّ نظرته لابن خلدون هي رواية واحدة من

الروايات الحادّة والحاقِدة التي ألّفَها في كتابة الضوء اللامِع في أعيان القرن التاسِع[271]. (وكان المقريزي من ضحايا السخّاوي أيضًا). واتّهَمَ السخّاوي، الذي نقّحَ مُعظم اتّهامات ابن حجر، ابن خلدون بِالوقاحة والغُرور وسوء الأخلاق الجنسية والتلفيق، كما استشهد بمديح ابن الخطيب والمقريزي والعيني لابن خلدون[272]. وكانت نظرة السخّاوي نحو الغاية مِن كتابة التاريخ أضيق مِن نظرة ابن خلدون، فقد عدّ عِلم التاريخ مُلحقًا بالعُلوم الدينية، وأنّ غايته الأساسية هي التحقُّق مِن صحّة أسانيد رُواة الحديث[273].

ادّعى المؤرِّخ بدر الدين العَيني (1361-1451) أنّ معرفة ابن خلدون بالتاريخ الشرقيّ لم تكُن جيّدة، واتّهَمه اتّهاماتٍ لا يُمكن تصديقُها كتروّسِهِ منزلًا غيرَ أخلاقيّ، والشذوذ الجنسي (اللواط)[274]. ورُبّما هاجم العَيني الذي كان عدوًّا ومُنافِسًا للمقريزي، ابن خلدون لأنّهُ كان أستاذه. وكان هُناك أناسٌ امتعضوا مِن شِدّتِهِ عندما كان قاضيًا مالكيًّا ومن رفضه أخذ الرشى. وكانت ترجمة المؤرّخ والكاتب ابن التغري بردي أكثر تفضيلًا لهُ؛ فقد مَدَحَ ابن خلدون لتقشُّفِهِ ونزاهتِهِ ورفضه الإذعان لطلبات أصحاب السُلطة عندما كان قاضيًا، ولذلك عُزِلَ مِن منصبه في القضاء بسبب المؤامرات المُتتالية عليه. ولم يذكُر ابن التغري بردي تاريخه (ولا أي فضائح)، بل خَتَمَ ترجمتهُ الموجزة بِبِضعِ أبياتٍ لقصيدةٍ لابن خلدون[275].

على الرّغم من الافتراءات التي شنّها عليه أعداؤه، عُيّن ابن خلدون في سنواته الأخيرة قاضيًا مالكيًّا رئيسيًّا أربع مرّاتٍ إضافية، وعُزِلَ ثلاث مرّات قبل وفاته وهو في منصبه. واستمرّ في التعديل والكتابة في كتابَي العِبَر والتعريف لأشهر قبل وفاته في 16 آذار/مارس 1406، ودُفِنَ في مقابِر الصوفية، وهو ما يُشير إلى أنّهُ رُبّما كان صوفيًّا، وسوف نُناقِش هذا الموضوع في الفصل التالي.

الفصل السادس
التصوّف

صنّفَ ابن خلدون التصوّفَ مع العلوم الدينية. وكان التصوّف، إلى جانب أمورٍ أُخرى، طريقًا إلى التّعلّم عن العالم وفهمه. يُرجِع الصوفيون الذين ينتمون إلى طريقةٍ مِنَ الطُرُق أصل الطريقة إلى سلسلةٍ من شيوخ الصوفية، تصِل في النهاية إلى عليّ ومِنهُ إلى الرسول. لكنّ من لا ينتمون إليهم، وخصوصًا الباحثين الغربيين، اتّجهوا إلى إرجاع أصولهم إلى القرن الثامن أو التاسِع، وقد وجد بعضُ الباحثين الذين كتبوا عن الصوفية آثارًا مسيحيةً وهندوسيةً وبوذيةً في بدايات تطوُّرِها. كان الصوفيون الأوائل زُهّادًا فرديين، ولم يكن هناك طُرُقية أو طُرُق صوفيةٌ في البداية. بدأت الطَريقة أو الطُرُق تتبلور في بدايات القرن الثالث عشر، وكانت الشاذلية و القادرية من الطُرُق الصوفية المُهِمّة في شمال أفريقيا، وتأسَّسَت الزاوية الشاذلية الأولى في تونِس سنة 1228. كما أشرنا سابِقًا، عُيّنَ ابن خلدون شيخًا للخانقاه في القاهرة مُدّةٍ وجيزة، وكانت كُلٌّ من الخانقاه والزاوية مراكز صوفية، لكنّ الخانقاه لم تكُن أكثر من سكنٍ أو نُزُلٍ للصوفية، وكان شيخهُا يُعيَّن مِن جانب السُلطة اللادينية، بينما شيخ الطريقة هو الذي كان يرأس الزاوية، وكان أتباعُهُ يشغلون هذه الزاوية تحديدًا وكان يُعطيهم تعليمًا روحيًا خاصًّا وانضباطًا مُميّزًا[276].

كان لكتابات أبي حامِد مُحمّد الغزالي في القرن الحادي عشر أثرٌ في تكوين منهجٍ مُعتَدِلٍ من الصوفية مقبولٍ لدى المُسلمين السُنّة، ويستشهِد ابن خلدون بأقواله تكرارًا في المُقدّمَة. وكان الغزالي قد شنَّ هجومًا مشهورًا على الفلسفة تَرَك أثرًا كبيرًا في كِتابِه تهافُت الفلاسِفَة، وحدَّدَ في كِتابه المُنقِذ مِنَ الضلال الأخطاء في السؤال، وهي عِلم الكلام، والإسماعيلية، والفلسفة الهلنستية. وكان كتابُهُ إحياء عُلوم الدين مُرشِدًا كامِلًا للخلاص الديني ويتكوّن من أربعة أجزاء، يتناول الجُزء الأوّل العبادات، والجُزء الثاني العادات الاجتماعية، والجُزء الثالث الذنوب والمعاصي التي تؤدّي إلى

العِقاب، والجُزء الرابِع الفضائل التي تؤدّي إلى النجاة والخلاص. وبيّنَ في تركيزه على ما يُفيد المُجتمع المُسلِم كُلًّا، كيف أنّ الشريعة تخدِم المصلحة العامّة وتزيد مِن خير هذا المُجتمع. وكان لدى الصوفية الشاذلية توقيرٌ خاصٌّ لكتاب إحياء عُلوم الدين، وعلى الرّغم مِن أنّ الغزالي تحدّث فيه عن الصوفية، فإنّهُ كَتَب عن سلوكهم فحسب، ولم يُناقِش المُكاشفة، كشف غطاء الإدراك الحسّي، فهذه الأمور لا ينبغي الكِتابة عنها، إنّها فقط للمُنتسبين إلى الصوفية.

أصبحت الطُرُق الصوفية تؤدّي دورًا دينيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا مهمًّا في المُجتمع المُسلِم بحلول مُنتصف القرن الرابع عشر. (وإنّهُ لأمرٌ غريبٌ أنّ ابن خلدون لا يُناقِش أهمية الطريقة كقوة سياسية واجتماعية واقتصادية في المنطقة). وكان الأمير المريني أبو عِنان في شمال أفريقيا مُناصِرًا للصوفيين، وكان المُفكِّرون الرائدون في ذلك العصر، كابن الخطيب وابن مرزوق مِنَ الصوفية، وانتشرت الصوفية انتشارًا واسِعًا في شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر حتّى كادت تُصبِح قريبةً مِن المنهج السُنّي القويم. وكما لاحظ مايكل كوك: «قد نُصاب بالإغراء ونرى الصوفية كإسلامٍ بديل، لو لم تكُن ضمن سياقاتٍ تاريخيةٍ كثيرة، إسلامًا بكُلِّ بساطة»[277].

على الرّغم مِن ذلك، لم يُناقِش ابن خلدون الأثر الاجتماعي والاقتصادي للتنظيمات الصوفية في المُقدِّمَة، وهذا أمرٌ غريب، بل ركّزَ على ما يُخالِف العقيدة والمُمارسة الصوفية السُنيّة. ودافع الغزالي بِنجاحٍ عن تناسُق الصوفية السائدة مع الشريعة. وعلى الرّغم مِن أنّ العُلماء قَبِلوا بالصوفية ،وكان كثيرون منهم صوفيين، تمّ شجب بعض مُعتقداتهم ومُمارساتِهم بِكونِها هرطقةً وبِدَعًا غير مقبولة دينيًّا، وكانت حلقات الذِكر من ضمن المُمارسات التي انتقدها بعض المُسلمين، وهي الغناء أو الرقص في جلسات السماع، وتوقير مقابِر الصوفيين، والشَطَحَات (وهي كلامٌ يؤدّي إلى الهرطقة والانحراف). وسوف نُناقِش بعد قليل الطرائق التي ينحرِف بها الصوفيّون نحو الهرطقة بمزيدٍ مِنَ التفصيل.

أوّلًا: هل كان ابن خلدون صوفيًّا؟

هل كان ابن خلدون صوفيًّا، وإن كان كذلك بِالفِعل، فهل أثّرَ ذلك في نظرته إلى التاريخ؟ فهو ألَّفَ في زمنٍ كانت الصوفية فيه قد تأسّست.

كثيرون مِن زُملائه ومُنافسيه كانوا صوفيين، فمِن الغريب جدًّا ألّا يكون صوفيًّا، غير أنّهُ لم يقُل هذا على نحوٍ واضِح، ولم يتحدّث عن أيّ تجربةٍ صوفيةٍ شخصيةٍ مرَّ بِها، كما أنّ أحدًا مِن مُعاصريه لم يُشِر إليه بِكَونِه صوفيًّا. ولو افترضنا أنّهُ كان صوفيًّا، فأيّ طريقة صوفية كان يتَّبِع؟ ومن كان مُرشِدُه؟ على الرّغم مِن ذلك، فإنه كان شخصًا ذا خُصوصية، وتُشير الدلائل إلى أنّهُ كان صوفيًّا.

تتلمذ ابن خلدون، كابن الخطيب، على يد الصوفي أبي مهدي عيسى بن الزيّات، ويُشير إليه في المُقدِّمَة بقوله «شيخنا»، قبل أن يستشهِد بأقواله مع قبوله بالفهم الصوفي لوحدة الله. ويعترِف ابن خلدون في نِهاية هذا الاستِشهاد الطويل بأنُ على الرّغم من سماعه هذا التفسير الصوفي من شيخِنا أبي مهدي عدّة مرّات، فإنّهُ أعاد صياغَتَهُ من أُطروحةٍ لابن الخطيب بعُنوان روضة التعريف بالحُب الشريف (المحبة الإلهية)، لأنّ كِتابة ابن الخطيب تُحافِظ على تعاليم الشيخ على نحوٍ أفضل مِن ذاكِرَة ابن خلدون، فقد مضى عليها وقتٌ طويل[278]. وعندما كَتَبَ ابن الخطيب رِسالةً لابن خلدون سنة 1372 أعلن فيها أنّهُ سيتّبِع الطريقة الصوفية، أجاب ابن خلدون بحماسةٍ شديدة[279].

ثُمّ كَتَبَ رِسالةً في حوارٍ بين الصوفيين بعُنوان شِفاء السائِل لتهذيب المسائِل، ورُبّما أُلِّفَت هذه الرسالةُ في بدايات العقد الثامن من القرن الرابع عشر (1370)، قبل أن يبدأ ابن خلدون بكِتابة المُقدِّمَة بِسنوات، وكانت إجابةً عن سؤالٍ لعالِمٍ في غرناطة عمّا إذا إن كان يستطيع الصوفي أن يتبع الطريقة من دون مُرشِد، أو أنّهُ يُمكنه أن يتنوّر بالتعلُّم عن طريق قراءة الكُتُب فحسب. وقال ابن خلدون بعد أَنْ سَرَدَ المُفردات الخاصّة بالصوفية وتحدّث عن تاريخها، إنَّهُ يُمكن لأي شخصٍ بدأ يشق طريقه في الصوفية أن يُحرِزَ تقدُّمًا في المراحِل المُبكرَة بقراءة الرسائل الصوفية، لكنّهُ عبّرَ عن صُعوبة الدِراسة للوصول إلى عِلم المُكاشفة. فلا بُدَّ لأي شخصٍ دَخَلَ حديثًا في طريق الصوفية أن يكون لهُ مُرشِدٌ ليُزيل عنهُ غِطاء الإدراك الحسّي، وإلاّ فثمَّ خوفٌ من الانحراف نحو الضلال أو الهرطقة، فعلى المُرشِد أن يُرشِدَ مُريده «كالرجُل الأعمى على حافّة البحر». وعلى الرّغم من شُكوك ابن خلدون وارتيابه مِنَ الصوفيين المُتطرّفين، يبدو على الأغلب أنّهُ لم يُعطِ رأيهُ إن كان المُتصوّف المُبتدئ بحاجةٍ إلى إرشادٍ روحيّ، إن لم يُكن هو صوفيًّا.

لم يكُن ابن خلدون، على الرّغم من كُلِّ ذلك، مُرتاحًا للتطوُّرات الحديثة التي دَخَلَت على الصوفية، وكَشَفَ مخاطِرَ مُعيّنة في كتابات ابن عربي وابن الفارِض والبوني؛ فالتجلّي ووحدة

الوجود يؤديّان إلى الضلال. غير أنّهُ كان حذِرًا في هذه المرحلة مِن إعطاء أحكامه في هذه الأمور، فاعتقد أنّ الصوفية بِحاجةٍ إلى إشرافٍ شبه قانونيّ وإلى سياسةٍ لائِقَة. وإنّ استعماله مجازًا عدليًا في رسالته الموجزة عن الصوفية لافِتٌ للنَظَر: بينما كان السواد الأعظم مِنَ الفُقهاء على علمٍ وكفاءةٍ في الشريعة فحسب، كان الشيخ الصوفي «فقيهًا في فقه القُلوب»؛ فقد كان عرضُهُ للقضايا الصوفية شبيهًا بِعرض القاضي الشرعي. ولاحظ رنيه بيريز، الذي حرَّرَ رِسالة الشِفاء وترجمها، أنّ الصفة العادِلَة لهذه الفتوى المُطوّلة جليّة، فالفقه بارزٌ في المُفردات التي يستعمِلها وفي أفكاره وأُسلوبِهِ، لكنّها تُمثِّلُ أيضًا نظرة ابن خلدون إلى الحقائق التي يتناولها... يُظهِرُ ابن خلدون نفسَه هُنا فقيهًا ومُفتيًا[280]؛ فقد شدَّدَ على ما رآهُ جسرًا بين الفقه والصوفية.

لم تكُن رِسالة الشِفاء عملًا أصيلًا، فكان فيها قطعٌ ولصق؛ إذ إنّها اعتمدت اعتِمادًا شديدًا على رِسالة الروضة لابن الخطيب، وعلى كِتابات الغزالي ورِسالة القُشيري. وألّف القُشيري (986-1072) الرِسالة للدِفاع عن مبادئ الصوفية القويمة في ما يتعلّق بالتوحيد والتفاسير الباطِنية للقُرآن، وغيرها مِنَ النُصوص والمُمارسات. وأمضى ابن خلدون وقتًا طويلًا في تعريف الصوفية، ووضع الخُطوط العريضة لتاريخها، الأمر الّذي جَعَلَ إسهامهُ في النقاش حول حاجة الصوفي المُبتدئ إلى شيخٍ تبدو حُجّةً لنقاشٍ في قضايا عامّة أكثر تتعلّق بالتصوّف الإسلامي.

كما أن ابن خلدون قدّمَ نظرةً جيّدةً عن الصوفية السائدة في فصلَين من المُقدِّمَة؛ إذ تحدَّثَ في الفصل الأول، في سياق حديثه عن الطُرُق المُتنوّعَة للحصول على معرفة المُستقبل (كثيرٌ مِنها ملوءْ الاحتيال والمُراوغة)، عن الصوفيين والأغبياء الوَرِعين وقُدرتِهِم على تجاوز غطاء الإدراك الحِسّي. وبدأ نِقاشه هذا كما يلي: «إنّ المؤسَّسَة الصوفية مؤسّسةٌ دينية. فهي خاليةٌ من أي نوايا تستحق التوبيخ»[281]. وتحدّثَ في الفصل السادس عن الصوفية كعِلمٍ من العلوم:

هذا العِلم مِن عُلوم الشريعة الحادِثة في المِلّة. وأصلهُ أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عِند سَلَف الأُمّة وكِبارها من الصحابة والتّابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهِداية، وأصلُها العُكوف على العِبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زُخرُف الدُنيا وزينتها، والزُهد فيما يُقبِل عليه الجُمهور من لذّة (وجاهٍ ومال)، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعِبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف. فلمّا فشا الإقبال على الدُنيا في القرن الثاني وما بعده، وجَنَحَ النّاس إلى مُخالطة الدُنيا، اختصَّ المُقبِلون على العِبادة باسم الصوفية والمُتصوّفَة[282].

تؤدّي الصوفية، خِلافًا لعلم الكلام أو الفلسفة، إلى السعادة. وكان ابن خلدون ينظر إلى الصوفية عندما يتحدّث عنها إلى زمنٍ كانت فيه الأمور أبسط.

استشهد ابن خلدون في المُقدِّمَة برسالة صديقه ابن الخطيب في الحُب الصوفي بعد أن دَرَسَها بِتمعُّن. ووافق على مُمارسة الذِكر، فهو يُزيل غطاء الإدراك الحسّي ويسمح للصوفيين برؤية العَالَم الإلهي، «هو مِثل الطعام الذي يُساعد الروح على النُمو»، إنّه يجعل الروح مُستعِدّةً «للهدايا الإلهية»[283]. لكنّ الصوفيين الحُكماء امتنعوا عن الحديث عمّا تعلّموه بعد أن نجحوا في تخطّي حاجز الإدراك الحسّي[284].

آمن ابن خلدون بالمُعجِزات، فكيف يُمكِنُنا أن نُفسِّر النجاح الباهر للفتوحات الإسلامية المُبكرَة؟ عند كتابتِهِ عن انتصارات الرسول مُحمّد على أعدائه المُشرِكين الكثيري العدد، قال ابن خلدون إنّ الله اعتنى عنايةً خاصّةً بنبيّه، فقد أوقع الخوف والذُعر في قلوب المُشركين، وسيطر عليهم هذا الخوف فهربوا، هذه إذًا مُعجِزَة من عند الله عبر رسوله[285]. كما اعتقد ابن خلدون أنّ للصوفيين كرامات، فقال إنّ بعض الصوفيين الذين فضّلهُم الله بفضلِهِ الإلهي قادر على التأثير في ظروفٍ دُنيوية، ولا يعدّ ذلك سِحرًا أو شعوذة[286]. وأشار أتباع المذهب الأشعري إلى حقيقة المُعجِزات بكونِها دلائل تدعم الظروف. كما ناقش ابن خلدون القِوى الخارقة للمحجوبين، أو الأغبياء الورعين، ضمن سياق طرائق التنبّؤ بأحداث المُستقبل؛ فهؤلاء الورعون لديهم القُدرة على الوصول إلى معلوماتٍ فوق الطبيعة. وكان يُزعَم أنّ الأغبياء الورعين يولدون كذلك، ولا تصنعهم الظروف[287]. وأثنى ابن خلدون على الزُهد الصوفي، فكان يعتقد أنّ للصوفية القُدرةَ على تعبئة الأمة الإسلامية بالطاقة والعمل كسلاحٍ أخلاقي، غير أنّ التزامه بالصوفية تعارضَ تعارُضًا شديدًا مع التزام ابن الخطيب الشديد بصوفية الحُب.

عبّرَ ابن خلدون عن تحفُّظاتٍ وشكوكٍ مُعيّنة في هذا الموضوع في المُقدِّمَة، فثمّة إشاراتٌ، حتّى في القُرون الأولى للتصوّف، إلى تأثُّرِها بالعقائد الشيعية، واعتقد أنّ الإسناد الصوفي (سلسلة من الأسانيد من شيخٍ إلى شيخ) مبنيٌ على غِرار الإسناد الشيعي. كما أنّ بعض المجموعات الصوفية تأثَّرَت بتعاليم الشيعة في ما يتعلّق باقتراب ظهور المهدي، وهو ما أدّى إلى اندلاع عدّة ثوراتٍ إقليميةٍ في شمال أفريقيا مِن جانب أُناسٍ ادّعوا أنّهم من نسل الفاطميين. (سوف نُناقِش موضوع المهدي في الفصل التّالي). ومثّلَت الصوفية الضالّة خطرًا اجتماعيًّا وسياسيًّا على الأُمّة

الإسلامية، ومثّلَ الاستصلاحُ (اعتِبار المصلحة العامَّة) هُنا نظرةَ ابن خلدون؛ إذ إنّ الاستصلاح أدّى دورًا كبيرًا في الفقه المالِكي.

كانت لدى ابن خلدون شُكوك في «الشَطَحات»، التي قد تُفسَّر على أنّها انحراف، وقال أبو يزيد البسطامي، وهو صوفيٌّ مِنَ القرن التاسع، بطريقةٍ ضالّة: «المجدُ لي! ما أعظم مجدي!»، كما تلفّظَ الحلّاج بِشَطَحَاتٍ عدّة وأُعدِمَ بتُهمة الهرطقة في بغداد سنة 922، ولهذا، علّق ابن خلدون على ذلك بقوله «اللهُ أعلم»[288]. كما عبّرَ عن شُكوكه حول سلامة عقيدة المُتصوّف الأندَلُسي محيي الدين بن عربي (1165-1240): «لقد وجدتُ نبوءةً من المشرق منسوبةً إلى ابن عربي الحاتِمي. وهي تحتوي نقاشًا طويلًا وغامِضًا... وعلى الأغلب أنّ العمل غير صحيح، فهو ليس مبنيًّا على أساسٍ علمي، لا فلكي ولا غيره»[289]. لكنّ هذا العمل ليس لابن عربي قطعًا، ويبدو أنّ ابن خلدون لم يكُن على اطّلاعٍ حقيقي أو مُباشرٍ على كتابات ابن عربي الحقيقية؛ فقد دُسَّت أفكارٌ مِنَ الخارِج على ابن عربي في العُصور الوسطى. ووَضَعَ ابن خلدون ابن عربي وابن سبعين، وهو صوفيٌّ أندلسي من القرن الثالث عشر، ضمن لائحةٍ من المُتصوّفين الذين كتبوا عن إزالة الحجاب وعن الإدراك فوق الحسّي واتَّهَمهُم بالتأثُّر بأفكارٍ شيعيةٍ مُتطرِّفَة[290]. كما تأثّرت أفكار ابن عربي وتشوّهَت بأفكارٍ فلسفية نشأت في اليونان القديمة، فكان يُتَّهَم على نطاقٍ واسعٍ بوحدة الوجود. وكان هُناك داعمون له لهُم نفوذهم في بلاط السُلطان برقوق[291]. ورُبمّا أنّ الهدف الحقيقي لابن خلدون من انتقاده كتاباته الباطنية هُم مجموعةٌ من مُنافسيه من عُلماء البلاط. كما عبّرَ ابن خلدون في المُقدِّمَة عن عدم ارتياحه لغموض بعض التأويلات للشاعر المصري المُتصوّف ابن الفارِض (1181-1235)[292].

تُبيّن فتوى أفتى بِها عالمٌ في فاس وأعلنها ابن خلدون عندما كان في مصر، شِدّةً في موقفه تجاه غُلاة الصوفية ومُبتدعيهم، وبخاصّةٍ ابن عربي وابن سبعين وأتباعهما. واتُّهِمَ ابن عربي بقولِهِ بوحدة الوجود والجوهرية، (وتُشير الجوهرية إلى الاعتقاد أنّ الكون يحكُمُه قانونُ الذكاء والإبداع.) إضافةً إلى سَيره على خُطى ابن عربي، اشتغل ابن سبعين بعلم الأرقام وعلم التنجيم، فاتَّهَمَهُما ابن خلدون بالزندقة وإدخال أمور مُحدثة على الدين، واعتمدت رسائلُهُما على رُموزٍ مُعقّدة وينبغي حرقُها. كما أراد أن تُحرق أشعار ابن الفارض الداعية إلى القول بوحدة الوجود، وأن تُحرق جميع التعليقات الهرطقية عليها، وقال بوضوحٍ في هذه الفتوى إنّ الحلّاج قد حُكِم عليه بالموت بسبب زندقته، حيث إنّهُ اتُّهِم بالكشف عن أسرارٍ سريّة تُعطى فقط للمُبتدئين بكلامٍ يؤدّي إلى الكُفر. ويبدو

على الأغلب أنّ موقفه المُتشدِّد مِن غُلو التصوّف ووحدة الوجود والفَيض والتأمُّل الميتافيزيقي، والذي تلا ما كَتَبَهُ في المُقدِّمَة، كان نتيجة احتِكاكِهِ بِبِدع الصوفية والشعوذة في مصر[293].

ثانيًا: هل تُقدِّم المُقدِّمَة تأويلًا صوفيًّا للتاريخ؟

ركزّ ألِن فرومهرتز، وهو أستاذٌ مُساعِدٌ في جامعة ولاية جورجيا، حديثًا في سيرته لابن خلدون على أهميّة التصوّف في حياة ابن خلدون ودَوره في تكوين فلسفَتِهِ للتاريخ، ورُبّما أنّهُ بالَغ في ذلك. يقول فرومهرتز إنّ لدى ابن خلدون مُقاربةً صوفيةً نحو كِتابة التاريخ: «يتوافق شرح ابن خلدون ‹للصحوة› في الحقيقة المخفية للتاريخ، ولإيجاد معنى ما وراء الأحداث السطحية، مع التصوّف، لدرجة أنّهُ ألهمه هو وجدَّه وأباه»[294]. ولاقت العملية التاريخية للذوبان الدوري والولادة الجديدة صدًى على نِطاقٍ واسِعٍ في المسيرة الفردية لمُريدٍ صوفيّ مات على أيدي مُعلِّمِه ثُمّ وُلِدَ مِن جديد. وقادت الصوفية ابن خلدون إلى إدراك زيف القوَة المادّية والامتلاك، وكان التصوّف هو الذي جعلهُ يُبصِر ما وراء ظاهِر الأحداث التاريخية ويستشعِر باطِن القوانين التي تحكُم هذه الأحداث. إنّ الإجابة الأولى التلقائية عمّا ذُكِرَ أعلاه، لماذا لم يُلاحظ أحدٌ مِن قبل هذه الأمور، إن كانت واضحةً وجليّةً بهذا الشكل؟

تحقّقَ فرومهرتز من موضوعية التقرير الذي أعدّهُ عالمٌ من فاس لهذه الفتوى المصرية، وتبيّن ألّا وُجود لها. حتّى وإن وُجِدَت، فإنّها لا تقول ما يبدو أنّها تقوله، ثُمّ قال إنّ الفتوى، إن كانت صحيحةً، تناولت سوء الفهم الكامِن للتصوّف فحسب، أو أنّها تعبيرٌ لشجب قائد الخانقاه النُخبوية، البَيبرسية، للخانقات أو الزوايا الصُغرى التي كانت تنتشر في مصر والتي لاقت رواجًا مِنَ التنظيمات الأدنى. فكان إعطاء المعرفة الصوفية العُليا للتنظيمات الصوفية الأدنى أمرًا خطيرًا، «فقد كان ابن خلدون صوفيًّا، لكنّهُ كان نُخبويًّا أيضًا»، هذا ما قاله فرومهرتز[295].

ثَمَّ أمرٌ ما في الفكرة الأخيرة، وكان كارول هلنبراند قد لاحظ في كتاباته عن الغزالي أنّ الاعتقاد بأنّ العِلم طبقاتٌ أمرٌ ضِمنيٌّ في كتابات الغزالي، وأنّ التأويلات الحرفية كافية للعامّة، ولكنّ النُخبة القليلة تحتاج إلى مزيدٍ مِنَ التأويلاتِ السريّة[296]. لا شكّ أنّ ابن خلدون كان نُخبويًّا، وعلى الأغلب أنّه كان مُتصوّفًا، واعتمد على الغزالي في قوله إنّ بعض الأمور محفوظ لأولئك الذين يمتلكون العِلم الكافي لفهمه فهمًا صحيحًا. كما عُيّنَ ابن خلدون قائدًا لخانقاه بيبرس سنة 1389،

وهي من أهم تنظيمات الخانقاه المصرية، وتُدعم دعمًا كبيرًا، ولكِن ينبغي ألا يُنظرَ إلى هذا التعيين لقيادة مؤسّسةٍ صوفيةٍ على أنّهُ ذو دلالةٍ صوفية، فمُعظم مسؤولياته فيها كانت مالية.

لا يُسلِّم المُتصوّفة أنفسهم لشيوخِهِم لإحيائِها، فيبقى المُتصوّف مُطيعًا كجِسمٍ في أيدي غاسِلِه (شَيخِه)، حتى يموت شيخه على الأقل. كما أنّ طُقوس الموت والإحياء من الطقوس الوثنية التي لم يكُن لها أيّ وجودٍ في الإسلام، ويقول ابن خلدون إنّ السُلالة الحاكِمَة لا تولد مِن جديد بعد أن تموت، بل تُبدَّلُ بسُلالةٍ أُخرى. ولم يحتكِر الصوفيون مُصطلحَي الظاهِر والباطِن، فقد كان استعمالهما شائِعًا، وظهرا بتكرارٍ في موسوعة إخوان الصفا، ولم يستعمل المُتصوّفة مُصطلح العصبية. صارع كثيرٌ من المؤرّخين لكشف المعنى الكامِن وراء التاريخ، ووَجَد أوزوُلد سبنغلر (Oswald Spengler)، الذي لم يكُن صوفيًّا بالتأكيد، معنى وراء ظاهر الأحداث، كما لم يكُن المؤرِّخ الماركسي إرِك هوبزباوم صوفيًّا أيضًا، على الرّغم مِن أنّهُ كافح مِن أجل إيجاد تفسيراتٍ شامِلَةٍ لتدفُّق الأحداث. ومع أنّ فتوى ابن خلدون تمتاز بالشِدّة، فإن مُحتواها يتجانس مع ما هو مكتوبٌ في المُقدِّمَة ومُتوافقٌ معها، وقد تكون هذه الشِدَّة نتيجةً لاحتِكاكه مع غُلاة المُتصوِّفَة في مصر. كما أنّني لا أعلم أنّ هُناك مُتصوِّفَةً آخرين طوّروا منهجًا تاريخيًّا مُميّزًا. وعلى الرّغم من أنّ ابن الخطيب كان صوفيًّا مُتحمِّسًا وكتب في التاريخ، فإنّني لا أعلم أنّ أحدًا قال إنّ كتاباته التاريخية تأثّرت بالتصوّف.

على الرّغم من أنّ ابن خلدون كان صوفيًّا على الأغلب، فإنّ هذا الأمر لم يكُن جليًّا لباحثي القرن التاسع عشر في أوروبا؛ إذ إنّهُم فضّلوا الاعتقاد به كعقلانيّ ومادّي، وكإنسانٍ مُتفائل. حتّى بعد أن ابتعد الباحثون من التصنيف الفئوي المُرتَبِط بالثقافة، وحاولوا أن يُصنِّفوه ضِمن سياقه الإسلامي، فقد استبعد هاملتون غِب، المُستعرِب المعروف، الذي لم ترقهُ الصوفية إطلاقًا، احتمالَ أن يكون ابن خلدون صوفيًّا.

الفصل السابع

رسائل من الجانب المُظلِم

حاولت المُقدِّمة بدايةً أن تستكشِف القِوى الكامِنة وراء التاريخ والطريقة الصحيحة لفهمها، لكنّ نِطاقها توسّع خلال عمل ابن خلدون بها وأصبحت بالتالي فضفاضة؛ فهي تشمل نقاشاتٍ مُطوّلةً لأُمورٍ مِثل مهارات عمل السكرتيريا، والأحلام، والتجارب الصوفية، والأمور الغامضة، وقواعد التعليم، إضافةً إلى كنزٍ من الأشعار التي أُعجِبَ بها ابن خلدون، وهذه الأمور لا علاقة مُباشرة لها بفهم العمليات التاريخية، ورُبّما كانت نوعًا من الدعاية الذاتية له.

أصبحت المُقدِّمَة شبيهةً بالموسوعة الشامِلَة؛ فقد أُلِّفَت في زمنٍ كانت الموسوعات فيه شائعةً في العالم العربي، وبخاصّةٍ في مصر وسوريا في العهد المملوكي. على سبيل المثال، ثمّة موسوعةٌ بِعُنوان نهاية الأَرب في فُنون الأدب لمُديرٍ ماليّ سابقٍ هو شِهاب الدين النُوَيري (1279-1332)، وهي دليلٌ واسِعٌ للكون، والإنسان، والحُكم، والأدب، والحيوان، والنبات والتاريخ - والتاريخ تحديدًا. ويُخصِّص النُويري من بين الواحد والثلاثين مُجلّدًا، واحدًا وعشرين مُجلّدًا للتاريخ، وكانت تغطية هذه الموسوعة شامِلَة حتّى أنّها أصبحت نموذجًا خياليًّا لثقافة الناسِخ المطلوبة. وثَمَّ عملٌ آخر هو مسالِك الأبصار في ممالِك الأمصار لابن فضل الله العُمري (1301-1349)، وهو موسوعةٌ تتكوَّن من أربعة عشر مُجلّدًا فيها كُل المعلومات التي يحتاج أي عامل إداري إلى أن يعرفها، كما خصَّصَ العُمري صفحاتٍ عِدّةً للجُغرافيا والتاريخ. وقد يتساءل أحدُنا من باب الفُضول، ما هي الثقافة العربية التي كانت موجودةً في القرنين الرابع عشر والخامِس عشر غير ثقافة النُسّاخ. ويحتوي كِتاب مُروج الذهب للمسعودي، الذي أُلِّفَ قبل ذلك بِقُرون في العصر العبّاسي، بعضَ الميزات التي تُميّز الموسوعة.

على الرّغم مِن أنّ ابن خلدون قُدِّمَ لنا على أنّهُ سابِقٌ لكونت (Comte) ودوركهايم (Durkheim) وماركس (Marx)، علينا أن نتذكّر أنّهُ عاش في عالمٍ مُختلفٍ وقاتِمٍ أكثر مِن العالم الذي يعرفه عُلماء الاجتماع والاقتصاد الأوروبيون. فكان يوجد في عالمه قِوى سحرية للنبات والحجر والكواكب: فقد جعل التشابُه معرفة الأمور مرئية وغير مرئية، وتحكّمَ بِفن تقديمها. الكونُ مطويٌّ على نفسه: فالأرض صدى للسماء، وترى الوُجوه انعِكاسها في النُجوم، وتحمل النباتات في جُذورِها أسرار ما يُفيد الإنسان[297]. كان عَالَمًا تسكُنُه الأرواح ويُشرف الله عليه، حيث إنّهُ يرى كُل شيء، فكان ابن خلدون بالتّالي مهووسًا بالأمور الغامِضة.

أوّلًا: حقيقة الأمور الخارقة للطبيعة

لا يُمكن أي مُسلمٍ مؤمنٍ بالله أن ينكر وجود السحر في العالم.

يشهد القُرآن على حقيقة الجن، وعلى قِوى السَحَرَة، مثل سَحَرَة فِرعون الذين حوّلوا العصا إلى أفاعٍ، أو الساحِرات العربيات اللواتي نفثنَ في العُقَد:

سورة الفلق: {قُل أعوذ بِربِّ الفَلَق. مِن شرّ ما خلق. ومِن شرِّ غاسقٍ إذا وقب. ومِن شرِّ النفّاثاتِ في العُقَد. ومِن شرِّ حاسِدٍ إذا حَسَد} [الآيات 1-5].

استشهدَ ابن خلدون في المُقدِّمَة بآيةٍ من هذه السورة ووضعها في سياق امرأةٍ استعملت العُقَد ضدّ الرّسول، ليُخيِّل إليه أنّهُ يفعل شيئًا وهو لا يفعله. وكان ابن خلدون قد رأى ساحِرَةً بعينه وهي تضعُ لُعابها مع العُقد وصورة العدو لكي تسحره[298].

كما تشهد سورة النّاس على حقيقة الجن:

{قُل أعوذ بربِّ الناس. ملك النّاس. إله النّاس. مِن شرّ الوسواس الخنّاس. الذي يُوسوِسُ في صُدور النّاس. مِنَ الجِنّة والنّاس} [الآيات 1-6].

على الرّغم من أنّ القُرآن شهد على حقيقة السِحر، فإنّهُ شَجَبَهُ، فيقول الله في سورة البقرة إنّ الشيطان نزل وعلَّمَ الناس السِحر والكُفر أيّام النبي سُليمان. وكان موقف ابن خلدون من الأمور الغامِضَة وِفقًا لما نَزَلَ في القُرآن.

مع أنّهُ اعترف بِوجود مُحتالين ودجّالين بين السَحَرَة، فإن الأمور الخارقة للطبيعة كانت حقيقية، وكانت لديه خِبرةٌ شخصيةٌ بهذا الأمر. وتحدّثَ عن قِصّة الدجّالين في شمال أفريقيا الذين يقتَلِعون معدة حيوان أو ثيابه فحسب بالإشارة إليها، وقد استُعمِلَ هذا الفن الأسود لابتزاز الرُعاة لكي يُعطى السَحَرَة حيوانًا مِنَ القطيع، وقد تحدَّث ابن خلدون مع هؤلاء الدجّالين[299]. وبعد أن أعطى تعليماتٍ واضحةً بِوَضع ختم الأسد على خاتمٍ أعطى صاحبه «قُوّةً لا توصف على الحُكّام»، خَتَمَ بِقَوله إنَّ الخِبرة تشهد على ذلك[300]. وكانت عين الشر حاقِدَة جِدًّا إذ إنّها استمدَّت قُوّتها من الحسد[301]. وينبغي أن نعرف أنّهُ لا يوجد شخصٌ ذكيٌّ يشُك بحقيقة السِحر[302]. ولا يُمكِنُنا إنكار الوجود الفِعلي لجميع العُلوم التي شَجَبها التشريع الديني، فلا شكّ أنّ السِحر حقيقي، على الرّغم مِن تحريمه[303]. وكان الصوفيون قادرين على القيام بأمورٍ بدت مِثل السِحر، لكنّ الفرق الأساسي بين السِحر والكرامات هو فرقٌ أخلاقي. وكان هُناك تمييزٌ واضِحٌ بين صوفي يصنع المُعجِزات إذ استمّد قِواه من الله، والساحر الذي يعمل بالتعويذات أو حروف السِحر[304].

لم تكُن لدى ابن خلدون خبرةٌ مُباشرةٌ بالأمور الخارِقَة للطبيعة فحسب، بل إنّ دراسته أيّام شبابه لِرسالة في الفقه المالكي لابن أبي زيد القيرواني (922-996) عزَّزت إيمانه بحقيقتها أيضًا. وتفترِض الرِسالة، كما قال روزنتال، حقيقة السِحر، وعين الشر والحسد، وحقيقة الأحلام، في المُقابِل فإنّها ترفض علمَ التنجيم لكونه لا يتماشى مع الإسلام. وكان ابن خلدون قد درس هذا العمل في شبابه، ولا بُدَّ أنّهُ حفظهُ عن ظهر قلب[305]. وتماشيًا مع اتّباعه المذهبَ المالكي وتركيزه على أهميّة «الاستصلاح» (المصلحة العامّة)، اعتقد ابن خلدون أنّ دراسة العُلوم الغامِضَة ومُمارستَها تدمران المُجتمع، كما قيل إنَّ هذه العُلوم ازدهرت في العالم الإسلامي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر[306]. وكما كان الأمر عندما قلِقَ ابن خلدون بشأن الغُلوّ في التصوّف، كان قلقًا كذلك من أن تحمِل نُصوصُ العلوم السحرية في طيّاتِها أفكارًا شيعيةً محجوبةً، وقد تعمل بالتالي أداةً لأجنداتٍ سياسيةٍ تخريبية.

ثانيًا: استكشاف ابن خلدون للغُموض

مثّلَت الكِتابات عن العلوم الغامِضة والسحرية في العصور الوسطى، التي كان ابن خلدون يألفها، مكتبةً غير مُنتظمة وغير مُرتّبَة، تتكوّن من نُصوصٍ مُزوّرة، ونُصوصٍ سريّةٍ مُشفّرة،

ونُصوصٍ تُعزى إلى مؤلّفين قُدامى من وحي الخيال، وجميعُها تُشعِر بِالمَلَل. لاحظ واضِع النظريات الاجتماعية ثيودور أدورنو أنّ الحِكمة الغامِضَة هي ميتافزيقيا المُخدِّر[307]. وقد سعى مؤلّفون عرب وفُرس كُثُر في العصور الوسطى لتأمين الدعاية لهُم وتداول أعمالِهِم بادّعائهم أنّها أُلِّفَت مِن جانب أُناسٍ أكثر شُهرةً مِثل أرسطو أو الخيميائي جابِر بن حيّان أو الرياضي (عالِم الرياضيات) مسلمة المجريطي، والمُتصوّفة البوني وابن عربي، والمُنجِّم الهندي الخيالي تُمتُم، أو غيرهم مِن المشاهير الحقيقيين أو الخياليين. وقد استُعمِلَ اسم جابر بن حيّان والبوني لوصف أجناسٍ أدبية، للإرشاد إلى مُحتوي العمل بدلًا مِن الدلالة إلى مؤلّفه الحقيقي. ولم يرغب المؤلِّفون في الكِتابات المُتعلِّقة بالعلوم الغامضة وعُلوم السحر بِوضع معلوماتهم بطريقةٍ يسهُلُ فهمُها، فبدا لهُم مِنَ الأفضل أن يُشيروا إلى أسرارٍ وعَقَباتٍ سيُواجِهُها القارئ في طريقه إلى التنوير.

قد يَصِل الساحِر إلى نتائجه عبر مُمارسة إرادته كما يقول ابن خلدون في المُقدِّمَة، كما يُمكنه الاعتماد على قِوى السحر الكامِنَة في المدارات السماوية أو الحروف والأرقام، وثمّة طريقةٌ ثالثةٌ للوصول إلى الآثار الخارِقَة للطبيعة وهي أن يعتَمِد السّاحِر على تخيُّلات أولئك الذين يُشاهِدونَهُ (ورُبّما أنّ ابن خلدون كان يقصِد هُنا التنويم المغناطيسي، على الرّغم من أنّهُ استعمل كَلِمَة الشعوذة)[308]. ولمّا كان السحر يشمل توقير المدارات والنُجوم السماوية والجِن، فقد كان نوعًا مِنَ الزندقة أو الكُفر. ويُمكن السحر وعين الحسد (الشر) والقوة الإلهية للأحلام أن تكون مُؤثِّرَة، لكن لا يُمكِنُها أن تتعارض مع مسارات التاريخ الإنساني. أمّا الخيمياء وعلم التنجيم، من جانِبٍ آخر، فقد كانا مِنَ العُلوم الكاذِبَة أو الزائِفَة. وسواءٌ أكان السّحرُ فعّالًا أم لا، فقد عدّه المُسلمون عِلمًا دخيلًا عليهم، فرُبّما كان موجودًا عندهم أيّام الوثنية وعبادة الأصنام، أو أنّهُ دَخَلَ عليهم مِنَ البُلدان المُجاوِرَة. وصنّفَ ابن خلدون عُلوم السحر ضِمن عُلوم الأوائل وعُدَّت دراستها ظاهِرةً مَدَنيةً عامّةً، وهذا ما جعلهُ يبتعِد من هذه العُلوم؛ فقد اعتقد أنّ مُمارسة علم التنجيم والخيمياء لها القُدرة على تدمير الدين، ولذلك فإنّ عُقوبة السحر العادِلَة هي الموت[309].

عُدَّ الأقباط خَدَمًا ورُعاةً لِحِكمةٍ فرعونية سريّةٍ قديمة (ويبدو أنّ ابن خلدون لم يُميّز تمييزًا واضِحًا بين الأقباط المسيحيين وأسلافِهِم الفراعِنَة)؛ فهو يرى أنّ القُرآن أعطى دلائل على وَلَع الأقباط بالسِحر وإعجابِهِم به، حيث إنّ هاروت وماروت كانا مِن السَحَرَة المصريين[310]. (لكنّهُ كان مُخطِئًا في ذلك، لأنَّ هاروت وماروت، المذكورَين في سورة البقرة، مِن شياطين الجِن الذين علّموا الرِجال السحر في بابل، وبابل تقع في العراق وِفقًا للتُراث المُتعارف عليه). كما اعتقد ابن خلدون

أنّ المعابِد المصرية مِن آثار السحر القديم، وعدَّ الأقباط والسوريين القُدامى والكلدانيين مُختصّين في السحر والتنجيم والتعويذات. واكتَسَبَ الهنود في الأزمِنَة الحديثة مُمارسة السِحر: «كما سَمِعنا عن وُجود سَحَرَة في الهند المُعاصِرَة يُشيرون إلى رَجُلٍ فيخرُجُ قلبُهُ مِن جسده ويقع ميّتًا. وعندما يبحث أحدهم عن قلبه، لا يستطيع أن يجده مع أعضاء جسمه الداخلية الأُخرى. أو أنّهُم يُشيرون إلى رُمّانة، وعندما يفتحُها شخصٌ ما، لا يجِد بُذورها[311]. وأشار ابن خلدون إلى عملٍ ألّفهُ الساحِر (الخيالي) تُمتُم الهندي[312].

بعد أن وصف ابن خلدون الخيميائي الأسطورة جابر بن حيّان من القرن الثامِن بعميد السَحَرَة في الإسلام، أضاف قائلًا إنّ مسلمة المجريطي هو الساحِر الآخر العظيم[313]. كان المجريطي (ت.1057) رياضيًّا بارِزًا، يُعرف باسم «إقليدس إسبانيا»، وكان أستاذ أبي مُسلِم ابن خلدون (ت.1057)، الذي كان مِن أسلاف ابن خلدون الأندلُسيين. واعتقد ابن خلدون اعتقادًا خاطئًا أنّ كِتاب غاية الحكيم الذي تُرجِمَ إلى اللاتينية بُعنوان Picatrix ورِسالةً أُخرى بعنوان رُتبة الحكيم مِن تأليف هذا العالِم الرياضي البارِز المجريطي، وبالتالي ينبغي أن يُؤخذا على محمل الجد. ويبدو أنّ ابن خلدون هو أوّل شخصٍ نَسَبَ هذه الأعمال إلى المجريطي، وهي نِسبة غير صحيحة بالتأكيد، ويبدو الآن أنّ المؤلّف الحقيقي لهذَين العَمَلَين هُو ساحِرٌ ثانويٌّ مِن قُرطُبَة يُعرف باسم مَسلَمَة القُرطُبي (ت. 964)[314].

ثالثًا: مُمارسة الخيمياء وصيد الكُنوز ضارّة بالمُجتَمع

يُعتَقَد أنّ جابِر بن حيّان كان خيميائيًّا عاش في أواخر القرن الثامِن وأوائل القرن التاسِع، على الرّغم مِن أنّ مُعظم الرسائل التي تُنسَب إليه مُؤرّخةٌ بأواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشِر. (ألّفَ بول كراوس دِراسةً رائِعَةً عن الرسائِل الكثيرة التي ألّفها جابر بن حيّان في موضوعاتٍ مُتنوّعَة في عُلوم السحر)[315]. وكما قُلنا مِن قبل، وصفه ابن خلدون بعميد عُلماء السحر في الإسلام، ولمّا كان جابِر قد ألّفَ سبعين رِسالةً في عِلم الخيمياء كما لاحظ ابن خلدون، قال إنّها جميعها تبدو مِثل الألغاز[316]. وأطلق لاحِقًا حُكمًا عامًّا بقوله: «ولهذا كان كلام الحُكماء كلهم فيها ألغازًا لا يظفر بحقيقتِه إلّا مَن خاضَ لجة مِن علم السحر واطّلَع على تصرفات النفس في عالم الطبيعة. وأمور خرق العادة غير مُنحصرة ولا يقصد أحد إلى تحصيلها»[317]. ولذلك، فإنّ

الخيميائيين إمّا أن يكونوا دجّالين وإمّا أنّهُم يخدعون أنفُسَهُم، فعلم الخيمياء ليس علمًا ناجِحًا وعمليًّا، ولو أنّهُ عمليٌّ بالفعل، فسوف يُزعزِع إنتاجُ الذهبِ السهلُ الاقتصادَ والمُجتَمَعات. (هُنا أيضًا يكمن دور مبدأ الاستصلاح الذي يُرشِد ابن خلدون)، فعادةً ما تكون مهنة الخيميائي مِن مِهَن الكُسالى الذين لا يستطيعون القيام بمهمات العمل اليومي العادي. وينبغي قطع أيدي المُزوّرين وصيّادي الكنوز بطريقةٍ مُشابِهَة.

كان علم صيد الكُنوز الزائف مُرتَبِطًا بعلم الخيمياء والسحر، وناقشهُ ابن خلدون ضِمْنَ هذا السياق في المُقدِّمَة[318] لأنَّ المقصود بكَلِمة «طُلّاب» هُم صيّادو الكنوز أو الباحثون عنها. وللأسف، فإنَّ روزنتال تَرجمَ كلمة «طُلّاب» Students في النص الذي يتحدَّث عن صَيد الكنوز. ولمّا كان يُعتقد أنّ التعويذات واللّعنات تحمي الكُنوز، فقد كان هُناك أصداءٌ سحريةٌ أو غامِضَة لعلم صيد الكُنوز الزائف، وكان على الشُجعان والسُذّج أن يتَّبِعوا صَيّاد الكُنوز المُحتَرِف، لكي يخدعوا أنفُسَهُم لمواجهة لعناتٍ ووحوشٍ قديمةٍ وبشرٍ آليين يتعاملون مع الموت وأبوابٍ مُفخّخة تؤدّي إلى الهلاك.

استعمل المُحتالون الذين يُزعزعون الثقة خرائطَ زائفةً، وقد يُمِلّحون مواقع مزعومة لبعض الكُنوز العظيمة بكميّاتٍ قليلة من الذهب والفضّة، ويُؤمِّنون بهذه الطريقة التمويلَ لحملاتِهِم الزائِفَة مِنَ المُموّلين والرُعاة السُذّج. وكان الشُعور والحس بأنّ بلاد المغرِب ومصر كانت أغنى كثيرًا أيّام الفراعِنَة والرومان هما الدافِع الكامِن وراء البحث عن الكُنوز المخفية. أين ذهبت جميع المُجوهرات والذهب؟ اعتقد ابن خلدون أنّ كثيرًا مِنَ ثروة المغرب ومصر في الماضي انتقلت إلى مناطِقَ أُخرى مِثل الهِند وأوروبا، في حين ذابت كُنوزٌ أُخرى أو تفتّتت فأصبحت غُبارًا. وكان صيد الكُنوز طريقةً غير طبيعية لمُحاولة كسب العَيش، وكان سُكّان المُدُن الكُبرى مثل القاهِرَة، هُم عادةً من يُمارِسون هذا العمل. وكان ابن خلدون يحتَقِر خرائط الكُنوز ووثائقها تحديدًا: «لماذا يقوم أحدٌ ما بادّخار ماله وختمه بعملياتٍ سحرية، ثُمّ يقوم بجُهودٍ غير عادية للحفاظ عليه مخفيًّا، ويضع إشاراتٍ وتلميحاتٍ وألغازًا تُشير إلى كيفية إيجاده»[319]؟

رابعًا: سحر الحرف وعِلم التنجيم

كان ابن خلدون يعتقد بالعلوم المُكمِّلَة، مثل علم الأرقام وسِحر الحروف، على الرّغم مِن سُخريته من علم الخيمياء وصَيد الكنوز: «لا يُمكِنُنا إنكار حقيقة العمل النشيط في الطبيعة بِمُساعدة الحروف والأرقام المُكوّنة مِنها، وإمكانية تأثُّر المخلوقات بهذه الطريقة. فهذا أمرٌ أثبته التُراث المُتواصِل والمُستمر لسُلطةِ كثيرٍ مِن سحرة الحُروف[320]. لكنّهُ وجد الكتابات المُتوفِّرَة عن هذا الموضوع صعبةً، وقال إنّها موضوعٌ مُبهَمٌ يصعُبُ فهمه[321] (أتّفِق معه في تعقيد هذا الموضوع).

إنّ جميع الحروف لها قيمةٌ عدديةٌ تُعيَّن لها. وعلى الرّغم مِن أنّ الشيعة كانوا هُم الرُوّاد في الاستعمال المُعقّد لسحر الحروف وعلم الأرقام، فإنّ بعض المُتصوّفَة كتبوا في الموضوع، أو أنّ هُناك أعمالًا نُسِبَت إليهم نِسبةً خاطِئة، وبخاصّةٍ ابن العربي والبوني. «يفتَرِض هؤلاء المؤلّفون أنّ ثِمار سحر العدد ونتائجه آتيةٌ من الأرواح الإلهية الفاعِلَة في عالم الطبيعة والتي تعمل عملها بِواسطة أسماء الله الحُسنى والتعابير الإلهية التي تنشأ مِن الحُروف التي تحتوي على الأسرار الحيّة في المخلوقات»[322]. وكان البوني صوفيًّا على الطريقة الشاذلية (ت سنة 1225 أو سنة 1232-1233)، وهو إمّا أنَّهُ كَتَبَ في موضوع سحر الحروف وكتابة التعاويذ، وإمّا أنَّ ثمّة أعمالًا منسوبةً إليه، وتقول إحدى هذه الرسائل: «لا ينبغي لنا أن نعتقد أنّهُ باستطاعتنا معرفة سر الحروف عن طريق التفكير المنطقي. نحصل على سر الحروف بالمُساعدة الإلهية والبصيرة فقط»[323]. وجُمِعَ سحر الحُروف مع علم التنجيم في رِسالةٍ أُخرى تُنسب إلى البوني، لكنّ تعليق ابن خلدون على الموضوع كان غامِضًا كغُموض أي شيءٍ كَتَبَهُ السَحَرَة الذين انتقدهُم نقدًا شديدًا: «يُعتقد أنّ العلاقة بين النجوم وكلمة السحر ترجِع إلى وجود عمليةٍ برزخيةٍ فيها كمالٌ شفهيٌّ وتختص بالحقائق المُتعلِّقَة بكلمات السِحر. ويعتقدون أنّ هذه التعابير تعتمد على بصيرةٍ يتم التأسيس لها. فإذا كان شخصٌ ما يعمل بالكلمات وتنقصه البصيرة لكنّهُ يعرف العلاقة بينهما من التُراث، فإنّ أفعاله تتوافق مع أفعال أصحاب التعاويذ. وكما قُلنا من قبل، «يُعتمد على صاحب البصيرة أكثر من الاعتماد عليه»[324]. واختتم ابن خلدون رأيه قائلًا إنّ مُحاولات البوني أو ما يُنسب إليه للتمييز بين سحر الحُروف والسحر العادي (أو الشعوذة) ليست مُقنِعَةً على الإطلاق[325].

خامسًا: إخوان الصفا وسِلسِلة الوجود العُظمى

رُبّما يدين ابن خلدون بشيءٍ مِن عرضه الموسوعي لمُختلف العُلوم والمِهَن وانشغاله بعُلوم السحر لإخوان الصفا، وهم كانوا مجموعةً سريّةً مِنَ العُلماء، مركزهم البصرة رُبّما في القرن العاشر أو الحادي عشر، وألّفوا موسوعةً بعُنوان الرسائِل. هُناك علاماتٌ على أثر الأفلاطونية الحديثة والإسماعيلية في الرسائل الاثنتين والخمسين التي ألّفوها، واعتمدوا اعتمادًا كبيرًا على كِتاب سِر الأسرار، وبخاصّةٍ في ما يتعلّق بالأمور السريّة والغامِضَة. هدفت هذه الرسائل بمجموعِها إلى إرشاد القارئ ونقلِهِ مِن موضوعاتٍ حسيّةٍ إلى موضوعاتٍ أكثر تجريدًا، وبالتالي إلى الخلاص، كما يجلبُ التنوير الحُريّة الروحية. وقدّمَ إخوان الصفا الإنسان كَعَالَمٍ صغيرٍ ينسجِم مع عَالَمٍ كبيرٍ هو الكَون، «كما هو الأعلى، كما هو الأسفل». وبَرَزَت عُلوم السحر على نحوٍ كبيرٍ لديهم، واستشهدوا في رسالتِهِم الأخيرة من موسوعة إخوان الصفا، التي تتحدّث عن السحر والتعاويذ، بِكِتاباتٍ منسوبةٍ إلى هرمز-إدريس، المصدر الأُسطوري لكثيرٍ مِن فُنون السحر وعلومه ومِهَنِهِ. ونوقِشَ تفسير الأحلام نِقاشًا مُنفَصِلًا في مجموعةٍ مِنَ الرسائل التي تتحدّث عن العُلوم الدينية (ورُبّما هذا ما جَعَلَ ابن خلدون يُصنِّف تفسير الأحلام عِلمًا دينيًّا)[326].

كان مفهوم سلسلة الوجود، أو هرمية الوُجود، مِن أسفل الوُجود إلى أعلاه، مركزيًّا في نظرة إخوان الصفا للكَون، ويبرُز هذا المفهوم في مُقدِّمَة ابن خلدون:

إعلم. أرشدنا الله وإياك، أنا نُشاهد هذا العالم بما فيه مِنَ المخلوقات كلها على هيئةٍ مِنَ الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمُسبِّبات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستِحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائِبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وأبدأ مِن ذلك بالعالم المحسوس الجثماني. وأولًا عالم العناصِر المُشاهدة كيف تدرج صاعِدًا مِنَ الأرض إلى الماء ثُمَّ إلى الهواء ثُمَّ إلى النار مُتصلًا بعضها ببعض. وكل واحدٍ منها مُستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعِدًا وهابِطًا، ويستحيلُ بعض الأوقات. والصاعد منها ألطفُ ممّا قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطفُ مِن الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يُدرك الحس مِنها إلاَّ الحركات فقط، وبِها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها، وما بعد ذلِكَ مِن وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها. ثُمَّ انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ مِنَ المعادن ثُمَّ النبات ثُمَّ الحيوان على هيئةٍ بديعةٍ مِنَ التدريج. آخر أفق المعادن متصل بأوّل أفق النبات مثل الحشائِش، وما لا بِذْرَ لهُ، وآخر أُفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأوّلِ أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهُما إلّا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المُكوّنات أنَّ آخر أفق منها مُستَعِد بالاستِعداد الغريب لأن يصير أول

الأفق الذي بعده. واتَّسَع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحِب الفكر والرّويّة، ترتَفِع إليه مِن عالم القُدرَة الذي اجتَمَعَ فيه الحِسُّ والإدراك، ولم ينتَهِ إلى الرّويّة والفكر بالفعل، وكان ذلك أوّل أفق مِنَ الإنسان بعده. وهذا غاية شهُودِنا. ثم إنّا نَجِد في العوالِم على اختِلافِها آثارًا مُتنوعة: ففي عالم الحس آثار مِن حركات الأفلاك والعناصر، وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو والإدراك، تشهدُ كُلُّها بأنَّ لها مؤثرًا مُباينًا للأجسام؛ فهو روحاني ويتَّصِلُ بالمُكوّنات لوجود اتِّصال هذا العالم في وجودها، ولذلك هو النفس المُدركة والمُحركة. ولا بُد فوقها مِن وجودٍ آخَرَ يُعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتَّصِل بِها أيضًا، ويكون ذاته إدراكًا صرفًا وتعقُّلًا محضًا، وهو عالم الملائِكة[327].

إنّها القُدرة العرضية للانتقال من حالٍ أدنى إلى حالٍ أعلى من الوجود التي يمتلكها بعض الأفراد في معرفة المُستقبل، وعلينا الآن أن نلتفِت إلى تأمُّلات ابن خلدون حول المُستقبل.

إن كان السحر لا يستطيع التأثير في التاريخ بحسب ما تقوله المُقدِّمَة، فلماذا إذًا ركّز ابن خلدون عليه كثيرًا؟ رُبّما لأنّ السحرة مِنَ البربر والمُحتالين عُدّوا خطرًا اجتماعيًّا في الريف في شمال أفريقيا، ورُبّما خشيَ ابن خلدون الأثرَ المُفرِط لبعض المُتصوّفَة الذين لديهم شَطَحات والعرّافين في بلاط السُلطان برقوق. وكان برقوق يعتمد على إرشاد مُتصوّفٍ فارسيّ اسمه الشيخ الزُهوري، كان هذا الرجُل يسكُنُ في قصر السُلطان عادةً، وتنبّأ بِوفاته ووفاة السُلطان، وقال لبرقوق إنّهُ لن يُعمِّرَ لمدّةٍ طويلة بعده. وتُوفيّ الزهوري سنة 1398 وتُوفيّ السُلطان بعده ببضعة أشهُر[328]. وثَمَّ فيلسوفٌ فارسيٌّ آخر هو الشيخ حُسين الأخلطي، كان مُفضّلًا لدى السُلطان برقوق وعمِلَ بدايةً طبيبًا عنده، ورُبّما أصبح غنيًّا بسبب رعاية السُلطان له، ويقول المؤرّخ المملوكي العَيني عن أنه مارس الخيمياء ودَرَسَ علم التنجيم والحِكمة. وكان مُدمِنًا على شُرب الكُحول والمُخدِّرات، واعتقد بعضُ أتباعه أنّهُ المُخلِّص. تُوفيّ الأخلطي سنة 799/1397 عن عُمرٍ ناهز الثمانين عامًا[329]. وكان برقوق يهتم بِصُحبة المُتصوّفَة وعُلماء السحر.

سادسًا: هل يُمكِنُنا معرفة المُستقبل؟

أعتقدُ أنّ السبب الرئيسي لاهتمام ابن خلدون الشديد بِالسِحر هو تعارضه مع العرافة وقوة التنبّؤ بالمُستقبل. وعلّقَ المؤرِّخ المعروف هيو تريفور روبر (Hugh Trevor Roper) على

طريقة توماس كارلَيل (Thomas Carlyle) في كِتابة الماضي قائلًا: «إنّ التاريخ ليس نبوّة». غير أنّ من كَتَبوا في التاريخ لديهم عينٌ على المُستقبل. وقال المؤرّخ لويس ناميير، وهو مِن عُظماء مؤرّخي إنكلترا في حقبة حُكم عائلة هانوفر: «يتخيّل المؤرّخون الماضي ويتذكّرون المُستقبل»[330]. وعلى الرّغم من أنّ ابن خلدون كَتَبَ في التاريخ، فإنّهُ عاد تكرارًا إلى موضوعاتٍ تتناسب مع المُستقبل.

كان ابن خلدون مُهتمًّا بالتمييز بين الأنبياء وأولئك الذين يُمارِسون العرافة. والأنبياء فقط هُم من لديهم نظرةٌ كامِلَة وتامّة عن الأمور غير المرئية، أمّا الكاهِن فلديه نظرةٌ جُزئية لأُمورٍ مُعيّنة، وكان الشياطين في بعض الأحيان هُم من يُعطونه هذه النظرة. ويُمكن المرايا والأحلام، وأوضاع اليقظة، وجميع الأمور المُتعلّقَة بالظواهِر الأُخرى أن تكشف لمحاتٍ عن المُستقبل. وكان الكاهن يأتي في رُتبةٍ دون النبي، ويأتي العرّاف الذي يستمِد معرفة المُستقبل عبر معرفته بأحداث الماضي، في رُتبةٍ دون الكاهِن.

كما استعمل العرّاف معرفته بأحداث الماضي للقيام بأمورٍ مِثل الاستدلال على الأماكِن الخفيّة لمُمتلكاتٍ مسروقة.

يجدُرُ بِنا أن نسأل، قبل أن ندُرس تقنيات العرافة بمزيدٍ مِنَ التفصيل، السؤال الآتي، ماذا اعتقد ابن خلدون بشأن ما يحمِلُهُ المُستقبل لعالَمِهِ. اعتقد أوّلًا أنّ تقنيات العالم الإسلامي وعلومَهِ وصلت إلى ذُروَتِها في زمنِه، كما اعتقد أنّ العصر الذهبي للعرب قد ولّى؛ فقد أصبَحَت بغداد وسامرّاء والرصافة في حالٍ مِنَ الخراب حينها، واستولى البربر على زِمام الأُمور في بلاد المغرب الإسلامي وساد الأتراك في المشرق. كما قال ابن خلدون في مسوّدةٍ مُبكرَة مِنَ المُقدِّمَة: «نُلاحظ أنّ الحضارة في زمنِنا تنتَقِل مِنَ الجنوب إلى الشمال»، ولذلك فإنّ الفِرنجة والأتراك وسُلالاتِهِم الحاكِمَة تولّت زِمام السُلطة. وظنَّ أنّ هذا الانتقال لنِطاق مركز الحضارة إلى الشمال يرجِع إلى القوّة النامية للشمس أو لعوامِلَ أُخرى تتعلّق بالنُجوم[331]. وكما قُلنا مِن قبل، لاحظ ابن خلدون مرّةً أنَّهُ «لا ينبغي لنا أن نخاف أحدًا في ما يتعلّق بمصر إلّا مِن أولاد عثمان (العثمانيّون)».

على الرّغم من عدم اهتمامه الشديد بتطوُّرات أوروبا المسيحية، فإنّهُ أبدى بعض العلامات الهامشية على تطوُّر الأُمور التي أقلقتهُ، فقد كَتَبَ في المُقدِّمَة عن التطوُّرات الفكرية في أوروبا: «نسمع عن تطوّر العلوم الفلسفية وازدِهارِها في بلاد روما وعلى طول الساحل الشمالي لأوروبا

المسيحية، فيُقال إنّها تُدرَّس هُناك في صفوف كثيرة. كما يُقال إنّها تُعرَض عرضًا مُنتظمًا وشامِلًا، وإنّ الناس الذين لديهم إلمامٌ بهذه العُلوم كثيرون، وتلامِذتُهُم كُثُر أيضًا»[332]. وبدأ كتابة تاريخه عن الفِرنجة الذي بدأ في القرن الحادي عشر، وعرضهم بطريقةٍ غريبةٍ بإرجاع أُصولِهم إلى أصولٍ بدوية. كما لاحظ كيف أنّ الحُكّام المغارِبة يُفضِّلون استخدام المُرتَزَقة الأوروبيين لتفوُّقِهم في القِتال[333]؛ فقد بدت على التُجّار المسيحيين الذين زاروا المغرِب علامات الغِنى الشديد[334]. وأتقنت الشُعوب المسيحية التي تسكن شواطئ البحر المُتوسِّط المِهَن أكثر مِنَ العرب[335]. كما عبَّرَ عن قَلَقه لتدهور القوة البحرية لدى المُسلمين في البحر المُتوسِّط، غير أنّهُ خَتَمَ كلامه عن الإمارة البحرية والقوة البحرية بقوله إنّ سُكّان المغرب يعرفون تمامًا مِن تنبؤاتِهم أنّ المُسلمين سيُهاجِمون النصارى وينتصرون عليهم ويغزون أوروبا إلى ما وراء البحر، وأنّ هذا سيحدث عن طريق البحر[336].

لكِنَّ ابن خلدون ادّعى أنّ المُستقبل يُشبِه الماضي أكثر مِن شبه قطرة الماء لقطرة أُخرى[337]. (ولرُبّما توسّلَ الفيلسوف ديفيد هيوم (مِنَ القرن الثامِن عشر) للاختلاف معه. فقد قال في رسالته عن الطبيعة البشرية (Treatise on Human Nature) إنّ افتراض أنّ المُستقبل يُشبِه الماضي ليس مبنيًّا على أي نقاشٍ من أي نوع، لكنّهُ مُستَمَدٌ كُليًّا مِنَ العادة)[338]. وعلى الرّغم مِن هذه الشُكوك المُتعلّقَة بالتطوّرات الحاصِلَة في الشمال، فإنّ ابن خلدون لم يعتقد بحدوث تغيُّرات كبيرة - على الأقل حتى قُدوم الأيام الأخيرة (آخر الزمن). فقد كانت معرفة أحداث المُستقبل مِن جُملة اهتماماته، لكن لم يكُن لديه أي إحساس بالتقدُّم الاجتماعي أو التقني، ولم يكن لديه برنامج إصلاحي، وفي الحصيلة لم يكُن هناك مُستقبلٌ زاهِرٌ ومُتغيّرٌ، فقد اعتقد أنّهُ يعيش في مرحلةٍ قريبةٍ مِن آخر الزمن.

سابعًا: النبي والصوفي والعرّافون

لم تُعطِ قوانين التاريخ، كما هي مذكورةٌ في المُقدِّمَة، إرشادًا دقيقًا لما سيحدث لاحقًا، وقد تبدو في ذلك مُختَلِفةً عن أشكالٍ أُخرى مِنَ السِحر. وإنّ الكشف والمُكاشفة اللّذَين ذكرناهُما في سياق التصوُّف مُصطلحان أساسيان في نظرة ابن خلدون إلى العالم. ولم تكُن القُدرة على رؤية ما وراء المظاهِر الخارجية أمرًا محصورًا على المُتصوِّفَة ويُمكن أن تشمل رُؤى نحو المُستقبل. وكرّسَ صفحات عدة لطبيعة المعرفة عن المُستقبل التي بيّنها الرسول مُحمّد والرُسُل الآخرون، وكيف نُميّز

بين هذه المعرِفَة والمعرِفَة المُسبقة المُتوافّرة التي قد تكون موجودة عند المُتصوّفَة والعرّافين والعدديين والحالِمين، ومن هُم على وشك الموت، والناس الذين يُشغِّلون جهازًا يُعرف باسم الزايرجة.

على الرّغم مِن أنّ مُحمّدًا رسول الله وخاتم الأنبياء والمُرسلين، فإنّ كلتا الكَلِمَتين لا تُترجَم بمعنى النبوءة بالمُستقبل؛ فالنبي هو من يضع شرع الله بإرسالٍ مِن الله، فدَور مُحمّد في الحجاز في القرن السابع الميلادي كان معنيًّا بإعطاء إنذاراتٍ للناس. وعلى الرّغم مِن أنّ معرفته بالمُستقبل مُثبتة بالأحاديث التي رواها الصحابة، فإنّ ابن خلدون لم يُناقِش معرفة النبي مُحمّد الخاصّة بأحداث المُستقبل في النقاش التمهيدي السادِس الذي يُمثّلُ جُزءًا من الفصل الأوّل للمُقدِّمَة: «شتّى أنواع البشر الذين لديهم إدراك خارق للطبيعة إمّا من خلال الرغبة الطبيعية أو مِن خلال المُمارسة، ويسبق ذلك نقاش عن الإيحاء ورؤيا المنام»[339]. وركّزَ بدلًا مِن ذلك على طرائق بديلة مزعومة للاستدلال عمّا سيأتي، وبِخاصّةٍ في ما يتعلّق بالأيام الأخيرة (آخر الزمان). وكان يقول أحيانًا إنّ معرفة المُستقبل عِلمها عند الله وحده، ولكنّهُ قال في أحيانٍ أُخرى كلامًا يدُل على وجود أُناس، غير الأنبياء والمُرسلين، لا يُرشِدهم الله ولكن لديهم رؤية نحو المُستقبل، على الرغم مِن أنّ قيامهم بذلك يُعدُّ مُخالِفًا للدين والأخلاق.

استنتج ابن خلدون (وهذا أمرٌ غريبٌ نوعًا ما) بقوله إنّهُ لمّا كان الأنبياء التوراتيون (أنبياء بني إسرائيل) والنبي مُحمّد قد حصلوا على عِلمهم بالمُستقبل مِنَ الله، فإنّ القول إنَّ ثمّة أشخاصًا أقلَّ شأنًا لديهم معرفة مُستقبلية، فيه جُزءٌ مِنَ الصِحّة، حيثُ إنّ الأمور تُحتِّم وجود شكلٍ دوني من التنبؤ يتوافق مع الشكل الفوقي من التنبؤ وهو النُبوّة الموحاة مِن عند الله.

ثامنًا: الأيّام الأخيرة

كان المُسلمون يعلمون شيئًا مِن أحداث المُستقبل، فقد أعطى ابن الحجّاج (مُسلِم) في صحيحه، وهو مجموعة مِنَ الأحاديث التي جُمعَت في القرن التاسع، والتي قبِلَها أهل السُنّة مرجِعًا موثوقًا، تفصيلاتٍ عن قُدوم المسيح الدجّال ويوم الحِساب كما أخبرنا بذلك النبي مُحمّد. وقد سجّلَ ابنُ كثير (1300-1373) في البداية والنهاية أحداثَ الماضي التي بدأت مع بداية الخلق وسِلسلة أحداث آخر الزمان.

يُقدِّمَ لنا ابن خلدون في المُقدِّمَة وصفًا لآخر الزمان ومشيئة الله لهذا العالم:

إعلم أنَّ في المشهور بين الكافة مِن أهل الإسلام على ممر الأعصار أنَّهُ لا بُدَّ في آخر الزمان مِن ظهور رجُلٍ مِن أهل البَيت يؤيِّدُ الدين ويُظهِرُ العَدلَ ويتبَعه المُسلمون ويستولي على الممالِك الإسلامية ويُسمّى المهدي، ويكون خروج الدجّال وما بعده مِن أشراط الساعة الثابِتَة في الصحيح على أثَرِه. وأنَّ عيسى ينزِلُ مِن بعده فيقتل الدجّال، أو ينزل معه فيُساعده على قتله ويأتم بالمهدي في صلاته[340].

قدّم لنا ابن خلدون هُنا الرواية التي أُجمِعَ عليها في زمنه في ما يتعلّق بالمهدي، لكن كانت لديه شُكوكٌ حول أساس هذا الإجماع، وكان ناقدًا حادًّا لنبوءاتٍ أخرى أكثر تفصيلًا في ما يتعلّق بظُهور المهدي، فلم يكُن الاعتقاد بالمهدي مِن أساسيات العقيدة عند أهل السُنّة؛ إذ لا يوجد ذكرٌ لأحاديث عن المهدي في الصحيحَين، ولم يهتم الغزالي بهذا الموضوع. ووضع أبو عبد الله القُرطُبي (ت. 1273) لاحقًا مجموعةً مِنَ النبوءات التي تتعلّقُ بالآخرة في مُصنّف بعنوان التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، فشَعَرَ ابن خلدون أنَّهُ مجبرٌ على الكِتابة بإسهاب في مُواجهة هذه الأعمال، ليُبيّن المُعتقدات المُتنوِّعَة بموضوع المهدي[341].

لم يكُن عليٌّ ابنَ عمّ الرسول محمد فحسب، بل كان زوجَ ابنته فاطِمَة أيضًا. ووِفقًا للمُعتقد الشيعي، أخبر الرسول عليًّا بأحداث المُستقبل وُصولًا إلى نهاية العالم. وبناءً على ذلك، اعتقد كثيرٌ مِنَ الشيعة أنّ لدى نسل علي وفاطِمَة القُدرة على التنبّؤ بمُستقبل السُلالات الحاكِمَة والأُمَم، ويزعمون أنّ هذه المعرفة التي وصلتهم كَتَبَها الإمام الشيعي السادس جعفر الصادِق (ت. 765)، وتُعرف باسم الجفر العظيم. (يزعمون أنّ هذا الوحي كُتِبَ على (جلد) جفر، وأصبحت كلمة جفر تُستعمل بمعنى «نص إلهي»). وكان هذا النص غير مرئي ومعصومًا، وتمّ تداول نبوءاته كإشاعات، وصُنِّف جميع أنواع النُصوص التأمُلية التي تستعمل سحر الحرف، وغير ذلك من التقنيات العرافية، تحت اسم الجفر لاحقًا. وكان ابن خلدون ينظر إلى الجفر نظرة ارتياب وعداء، لكنّهُ تردَّدَ في شجبه شجبًا تامًّا.

تُخصِّص المُقدِّمَة صفحاتٍ عدة لقصيدةٍ نبوئية، وهي مثالٌ سرّيٌّ عن جفرٍ يُنسب إلى مُتصوّفٍ اسمه الباجر بقي، الذي عرف المُستقبل عن طريق الكشف. وعبّر الباجر بقي عن نبوءاته، مثل نبوءات العرّاف الفرنسي نوسترادامُوس، في ألغازٍ تلميحية، ولم يستطع ابن خلدون، لا هو ولا

مترجمه روزنتال، أن يفهمها (كما لم أستطع أنا أيضًا). لكنّ الأبيات الآتية قد تُشير إلى تيمور الذي كان مُقعدًا:

هذا هو الأعرجُ الكلبي فاعنِ به   في عصره فِتنٌ ناهيك مِن فِتَن

يأتي مِنَ الشرق في جيشٍ يقدمهم   عارٌ عن القاف قاف جد بالفتن

إنّ تسمية روزنتال للكلبي باسم Kalbite، وهي سُلالةٌ عربيةٌ حكمت صقلية، غالبًا غير صحيحة.

وكما لاحظ ابن خلدون، فثَمَّ بيتُ شعرٍ آخر يُشير إلى السُلطان المملوكي الشركسي برقوق وهو يجلب أباهُ مِن بلاد الشراكسة إلى مصر.

يأتي إليه أبوه بعد هِجرته   وطول غَيبته والشطف والزرن[342]

يحتوي نصٌ آخر يُعرف باسم الجفر الصغير نبوءاتٍ دعائيةً للمُوحّدين، وكان هذا الجفر يتعلّق بمؤسِّس سُلالة المُوحّدين مُحمّد بن تومرت (ت. 1130) الذي ادّعى أتباعُهُ أنّهُ المهدي. ووِفقًا لدعاية المُوحّدين، كان ابن تومرت تلميذًا للغزالي الذي عرف مصير ابن تومرت العظيم، إذ إنّ الجِفر تنبّأ به، ومرّرَ الغزالي المخطوطة النبوئية لابن تومرت قبل وفاته.

وكان ابن تومرت بليغًا وفصيح اللسان:

إذا تحكّم الجهلة بهذا العالم، وإذا تحكّمَ المُلوك الصُم والأغبياء والدجّالون، لا يصح قيام الحق في الدُنيا إلا بوجوب اعتِقاد الإمامة في كُل زمانٍ مِنَ الأزمان إلى أن تقوم الساعة... ولا يكون الإمام إلا معصومًا ليهدِمَ الباطِل لأنَّ الباطل لا يهدم الباطل... وأنَّ الإيمان بالمهدي واجب، وأنَّ من شكَّ فيه كافر، وإنّهُ معصوم في ما دعا إليه مِنَ الحق، وإنهُ لا يُكابر ولا يُضاد ولا يدافع ولا يُعانِد ولا

يُخالف ولا يُنازع، وأنه فردٌ في زمانه، صادقٌ في قوله، وإنه يقطع الجبابرة والدجاجلة، وإنه يفتح الدُنيا شرقها وغربها، وإنه يملؤها بالعدل كما مُلِئت بالجور، وإن أمره قائمٌ إلى أن تقوم الساعة[343].

نجحت هيبة ابن تومرت ونفوذه اللذان تأسّسا على ادّعائه أنّهُ هو المهدي وعلاقته المزعومة بالغزالي في تأسيس دولة المُوحّدين في المغرب والأندلُس (1130-1269). ويبدو أنّ الجفر الصغير قد صُنِّفَ لاحقًا عملًا دعائيًّا لهذه السُلالة الحاكِمَة كما استدلّ ابن خلدون استدلالًا صائِبًا في تنبؤاته عن حُكّام الموحّدين، وأضاف قائلًا إنّ تنبؤات هذا العمل صحيحة في ما يتعلّق بالمرحلة السابقة، ومُخطئة في ما يتعلّق بالمرحلة اللاحِقَة[344]. وتأسّست الدولة الفاطمية، مثلها مثل دولة المُوحّدين، على يد رجُلٍ ادّعى أنّهُ المهدي، فقد أعلن عُبيد الله بن الحُسين، الذي ادّعى أنّهُ مِن نسل فاطمة (وهو ادّعاءٌ أمضى ابن خلدون وقتًا في التحقُّقِ مِن صحّته في الفصل الأوّل مِنَ المُقدِّمَة) أنّهُ هو المهدي سنة 909، وأسَّسَ إمبراطوريةً شيعيةً امتدّت إلى إفريقيّة وليبيا وصقلية ومصر، لكنّه وسلالته أُجبِروا على استمرارهم في الإعلان عن تأخير حدوث الملحمة الموعودة.

تنبّأ أبو عبد الله القُرطُبي في التذكِرَة بظهور المهدي أوّلًا في المغرب، وأنّهُ سينطلِق من هناك في قيادة المُسلمين لغزو البلاد المسيحية. وبمعزلٍ عن عبيد الله وابن تومرت، ثَمَّ مهديّون آخرون أقلّ نجاحًا، ادّعوا قيامهم بأعمالٍ إعجازية، كانوا لعنةً سياسيةً في شمال أفريقيا في العصور الوسطى. كما يبدو أنّ سُكّان المناطق القبلية النائية عاشوا في توقُّعاتٍ مُستمرّةٍ لظهور شخصٍ يقودهم في ثورتِهِم ويجلب لهُم العدالة. ويفترض عامّة الناس والبُسطاء الذين يُبدون ادّعاءاتهم عن ظهور المهدي من دون إرشادٍ مِن أصحاب العلم والذكاء أنّ المهدي سيظهر في ظروفٍ وأماكِنَ مُتنوِّعَة[345]. وتوقَّعَ قبائل البربر من الثُوار المهديين أن يفعلوا أعاجيب خارقةً للطبيعة. فكانت السياسة وعلوم السحر وجهَين لعُملةٍ واحدة.

كان الإمام الثاني عشر عند الشيعة الاثني عشرية مُعادِلًا للمهدي، وكان يُعتقد أنّهُ الشخصية الجذّابة الموعودة التي ستُحيي الإسلام في آخر الزمان وتجعله ينتصِر انتصارًا عالميًّا. واحتفظ الشيعة في مُدُنٍ عِدّة في بلاد المشرق الإسلامي بحِصانٍ (فرس) مثقوبٍ ومُقيّدٍ استعدادًا لظهور المهدي، و كان ابن خلدون، بحسب ما يبدو، قد صدّقَ بظهور المهدي، وأنّ ظهوره سيُبشّر بنهاية العالم، إلّا أنّهُ كان مُعاديًا لنبوءاتٍ صوفيةٍ وشيعيةٍ مُعيّنة حول ظهوره، ورفض تحديدًا الفكرة القائلة

إنّ المهدي سيظهر في مكانٍ غير معروف، وأصرّ على أنّهُ ينبغي أن يمتلك صفاتٍ تؤهّله لبناء الدولة. حتّى المهدي يحتاج إلى دعم «العصبية»[346].

تاسعًا: علم التنجيم والذبح

لم ينكر ابن خلدون أنّ لعلم التنجيم قُدُرات، فيبدو أنّهُ يُلاقي دعمًا من القُرآن كما هو مذكورٌ في الآية الآتية: {إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآياتٍ لأولي الألباب} (سورة آل عمران، الآية 190). وكما لاحظ فرومهرتز، فإنّ علم التنجيم يحمل أسرارًا كثيرةً عن أفعال الإنسانية، وِفقًا لابن خلدون، مثله مثل نظرياته المُمتِعَة حول الاقتصاد والقبلية وتطوير الدولة، وكان حريصًا على معرفة أحداثٍ مِنَ التاريخ كان عِلم التنجيم مُصيبًا فيها. وكان صعود المُوحّدين بالنسبة إليه تأكيدًا على كون نظرية التنجيم نظرية تاريخية[347].

لم يكُن ابن خلدون مُندهِشًا لتنبؤات المُنجّمين، وأثار الاستصلاحُ غيظَهُ على علم التنجيم، فيُمكِن التنبوءات أن تكون لها نتائِج سياسية غير مرغوب فيها؛، فهي قد تحض على ثوراتٍ يُمكن أن تؤدّي إلى سُقوط السُلالات الحاكِمَة[348]. غير أنّهُ لم يكُن مُتناسِقًا تناسُقًا تامًّا في تناوُله الموضوع، فهو لم يجِد ما يمنع من استعمال علم التنجيم كأداةٍ تابِعَة للتكهُّن بواسطة الضرب بالرمل. وكما رأينا مِن قبل، فقد اعتقد أنّ الحركة الظاهرية لتحرّك القوة شمالًا قد تكون لها أسبابٌ لها علاقة بعلم التنجيم وراقته الفكرة القائلة إنّ اقتراب المُشتري وزُحل هو السبب الكامِن وراء صعود إمبراطورية تيمور التركية المغولية.

إنّ مُصطلح الملاحم هو المُصطلح الذي يُستعمل للنبوءات المبنية على حركة النُجوم المُتعلِّقَة بمصير السُلالات الحاكِمَة والحضارات ونهاية العالم، وكان ابن خلدون مُرتابًا بشأن هذا المُصطلح. وإنّ أعمال الأدب، مِن شعر ونثر ورجز، التي تتناول نبوءات تتعلّق بمصير السُلالات الحاكِمة وافرة، ووصل كثيرٌ منها إلى الناس، وتُسمّى الملاحِم، بعضٌ مِنها يتعلّق بتنبوءات عن الإسلام عمومًا، والبعض الآخر يتعلّق بِسُلالاتٍ حاكِمةٍ مُعيّنة. جميع هذه الأعمال تُنسب إلى أشخاصٍ معروفين، ولكن لا يوجد أي شيء يُثبِت نسبتها إلى أشخاصٍ تمّ نقلُها عبرهم؛ فقد كانت الملاحم التي استشهد بِها ابن خلدون مِنَ الشِعر، وتناولت مصيرَ سُلالاتٍ حاكِمَةٍ في شمال أفريقيا[349]. وعلى الرّغم من نفيه صحّةَ هذه الرسائل ودقّتها، فإنّه أُعجِبَ بها إعجابًا شديدًا واستشهد بها بوفرة. وثمّة

رسالةٌ نبوئيةٌ بعُنوان صيحة البوم في حوادث الروم تمّ تداولها على نِطاقٍ واسِع، ونُسِبَت نسبةً خاطئة إلى ابن العربي وتنبّأت بسقوط القسطنطينية وروما لمصلحة المُسلمين، واطَّلع ابن خلدون على هذا العمل عند وصوله إلى مصر[350].

كما اطّلَعَ ابن خلدون على رسائل فيها نبوءات أُخرى لمُتصوّفة أو لُفّقَت نسبتها إلى مُتصوّفَة. وكان أبو العبّاس بن البنّا (1285-1321) رياضيًّا وفلكيًّا ومُتصوّفًا في مراكش، كما عدّه ابن خلدون مُمارسًا رائدًا لعلم التنجيم وحِساب النِم الذي يُمكن استعماله للتنبؤ بمن سيكون الملِك المُنتصر عند ذهابهم إلى الحرب[351]. وإنّهُ لأمرٌ غريبٌ أنّ ابن البنّا كان لهُ الفضل في كتابة رسائل توسّعت في عُلوم السحر وفي رسائل دحضت هذه العُلوم نفسها، وكانت لديه نظرةٌ في الكون والأجرام السماوية وهو لايزالُ مُتصوّفًا شابًّا، وكانت تلك علامةً سابقة على عَمَله اللاحق فلكيًّا وعالمًا بالتنجيم. وأصبحت لديه نظرةٌ ثانية بعد سنوات، هذه المرّة عن قُبّةٍ نُحاسيةٍ واسعةٍ تتدفّق بين السماوات والأرض وفيها رجُلٌ يُصلّي، وتبيّنَ أنّ هذا المُصلّي هو شيخه الصوفي الذي كشف لهُ أنّ هذه النظرة علامةٌ على بداية دُخوله في المعرفة السريّة عن المُستقبل[352]. وكان الآبلي، وهو أستاذ ابن خلدون، من أتباع ابن البنّا ومُريديه. (قد تكون فكرة أنّ ابن خلدون الشاب درس العُلوم الرصينة من فلسفةٍ ومنطقٍ ورياضياتٍ فقط مع الآبلي غير صحيحة).

عاشرًا: المزيد من الطرائق المُمكِنَة لمعرفة المُستقبل

متّعَ ابن خلدون نفسه بجميع التقنيات المُمكِنَة للتنبّؤ بالمُستقبل. وقد استفاد السحرة والكَهَنَة قبل الإسلام بنوعٍ خاصٍ من النثر الإيقاعي والمكتوب بقافية يُعرف باسم السَجَع للتنبيه إلى نبوءاتِهِم وتكوينها[353]. (كان السجع يُستعمل بدايةً للإشارة إلى نشوة الكاهِن، على الرّغم مِن أنّ الكلمة العربية سَجَع تعني النثر الإيقاعي على القافية فحسب). وقد خصَّصَ المسعودي فصلًا كامِلًا في مُروج الذهب للكهانة، وقال إنّ حقيقة الكهانة تشهد عليها المصادر العربية والأجنبية. وبورِك أصحاب النُفوس الطاهِرَة الذين ابتعدوا من المُجتَمَع واتّبعوا أُسلوب حياةٍ بدوية بهذه الهِبة الإلهية، وكان العرب البدو طاهري النُفوس وموهوبين بهذه القُدرة[354]. وكان لا بُدّ لابن خلدون أن يتناول هذا الموضوع في المُقدِّمَة؛ فقد صدّقَ القِصص التي تتحدّث عن الكاهِنَين المشهورَين قبل الإسلام، شق وساطِح، فكان ساطِح يطوي نفسه مثل الكِساء؛ إذ لم تكُن لديه عِظام سِوى جُمجُمته، كما

استطاع أن يستنتِجَ مِن حُلم أحد الأشخاص قُدوم النبي مُحمّد وتدمير الإمبراطورية الفارسية[355]. تعني كلمة «ساطِح» الشخص المُلقى على الأرض وغير القادر على النُهوض بسبب ضعف أطرافه. لكنّ مصادِرَ أُخرى تقول إنّ ساطِح استطاع أن ينهض عندما أتتهُ النبوءات.

تتحدّث المُقدِّمَة عن العرافة والكهانة عبر التفكير، ويُحدّق مُمارسوها في المرآة إلى أن يختفي سطحُها ويُبدَّل بِسحابةٍ بيضاء تظهرُ فيها صُوَر. كما ناقش ابن خلدون الزجر ورسم الكهانات من خلال رؤية الحيوانات، وهُنا يُفكِّر الكاهن أو العرّاف بما رآه ويدع خياله يسرح فيه[356]. وكانت بعض طرائق التأكُّد من المُستقبل وحشيةً ومُتمرِّدَة: «فقد أُخبِرنا أنّ بعض المُجرمين الطُغاة قتلوا سُجناءهُم من أجل معرفة مُستقبلِهِم من خلال الكلمات التي يقولها السُجناء قبل أن يُقتلوا. فقد سمعوا معلوماتٍ غير مُرضيةٍ منهم»[357].

لاحظ ابن خلدون، بعد ذلك بقليل، ما يلي:

وذَكَرَ مسلمة في كِتاب الغاية لهُ في مثل ذلك أنَّ آدميًّا إذا جُعِلَ في دن مملوء بدهن السمسم وهو مكث فيه أربعين يومًا يُغذَى بالتين والجوز حتى يذهب لحمه ولا يبقى مِنهُ إلّا العُروق وشؤون رأسه فيخرُجُ مِن ذلكَ الدفن فحين يجِفّ عليه الهواء يُجيبُ عن كُلِّ شيء يُسأل عنهُ مِن عواقِب الأمور الخاصَّة والعامَّة، وهذا فعل مِن مناكير أفعال السحرة لكن يُفهم منه عجائِب العالم الإنساني ومن الناس[358].

ثُمَّ تطرَّق بايجازٍ إلى أسلاف العرب في القرون الوسطى، فكان هؤلاء أشخاصًا وجدوا طريقهم القريب إلى الموت من أجل تجميع معلوماتٍ عن المُستقبل. «ومن المعلوم على القطع أنَّهُ إذا نزل الموت بالبدن ذهب الحس والحجابة واطّلعت النفسُ على المغيبات»[359].

حادي عشر: أداة الزايرجة المُدهِشَة

خصَّصَ ابن خلدون مساحةً كبيرة لزايرجة العالم، وكان هذا من الأمور التي اهتمّ بها بحماسةٍ شديدةٍ سابقًا؛ فقد تعرّفَ إلى هذه الأداة، وهي أداة نصفها عرافة ونصفها الآخر لعبة عملية، خلال إقامته في بسكرة سنة 1370، ووصفها لاحقًا بأنّها أداةٌ تقنيةٌ رائعة، ويُناقِشها في موضِعَين في المُقدِّمَة[360]. يعرض المُخطَّطُ الدائري للزايرجة دوائِرَ أُحادية المركز تُمثّل المجالات السماوية،

والعناصر، والعالم الواقع تحت القمر، والموجودات، والعلوم. وتُكتب أسماء المنازِل الفلكية في الدائرة الخارجية القصوى، وتجري الحِبال من المركز خارجًا نحو مُحيط الدائرة. توضع دائرة الزايرجة ضمن مُستطيلٍ مُقسَّمٍ إلى حُجُرات عدة، ويوجد على جانبٍ واحدٍ من هذا المُربّع بيت شعر منسوبٍ إلى مالِك بن وُهَيب، أحد أعظم عرّافي المغرب.

من أجل أن نتحقّقَ مِن صحّة هذه النُبوءة الغريبة، علينا أن نكتب سؤالنا أوّلًا، ثُمّ نُفكّكه إلى الأحرف التي تُكوّنُهُ. وبعد أن نأخذ في الحسبان العلامة الفلكية الصاعِدَة، علينا أن نختار الحبل المُشار إليه في النجوم وأن نتبع مساره نحو المركز، ثُمَّ إلى الحبل الذي يسيرُ بِنا إلى الجانب الآخر مِن مُحيط الدائِرَة، وتوجد في هذا الحبل أحرُفٌ وأرقامٌ صغيرةٌ تُعرف باسم «الغُراب». تُحوَّل الأرقام إلى أحرُفٍ بعمليةٍ تُعرف باسم «حِساب الجُمَل»، ويُضاف مجموع هذه الأحرُف إلى أحرُف سؤالِنا. ثُمّ يُستعمل مزيدٌ مِنَ العمليات المُعقّدة والمُمِلّة التي لا يتّسِع المجال لذكرها هُنا لتجميع مزيدٍ مِن أحرُف الزايرجة، ويتم إنتاج أحرُفٍ مُعيّنة في العملية النهائية تكون على قافية الشِعر المنسوب إلى مالك ابن وُهَيب ووزنِه، وبذلك يُعطينا بَيتُ الشِعر الذي حصلنا عليه إجابةً عن السؤال الأوّل.

طلب ابن خلدون إلى الأداة أن تكشف من اخترعها، وحصل على الإجابة في بيت شعر يقول إنّهُ إدريس المذكور في القُرآن. وعرّفَ المُسلمون إدريس بأنّهُ أنس الله - أنوش المذكور في التوراة (العهد القديم)، وهو شخصيةٌ مُقدّسةٌ اكتسبت الخُلود. كما عُرِّفَ إدريس-أنوش بأنّهُ هُوَ هرمز اليوناني، ونُسِبَ إليه اختراع عددٍ من المِهَن والعُلوم، ومن ضمن أمورٍ أُخرى، قيل إنّهُ عالم الفلك الأوّل.

نفى ابن خلدون أن يكون السحر والعرافة ضمن عمل الزايرجة، كما شكَّ في احتمال أن يكون عُمّال أداة الزايرجة قد غشّوا بالتلاعُب بالأحرُف. وظنَّ، بارتياب، أن ليس هناك أمرٌ خارقٌ للطبيعة في هذه العملية، ورُبَّما أنّ الأجوِبَة ضمنيةٌ في الأسئِلَة[361]. لكنّهُ لم يكُن ثابِتًا في شكِّهِ، فقد قال أيضًا إنّهُ يُمكن الرجوع إلى الزايرجة في أحداثٍ ماضية، ولكنّ استعمالها للمُستقبل أمرٌ خاطئٌ ومُخالِف للدين (وبالتالي فإنّ السِحر والشعوذة يكمُنان وراء عملياتِها). كما يبدو أنّ هُناك تصوّفًا في عملية الزايرجة، فيُحضِّر السائل نفسه بترديد أذكار الصوفية[362]. وتُشير القصيدة الطويلة والغامِضَة التي يذكُرها ابن خلدون، والتي تحتفي بعملية الزايرجة وتشرحها، إلى المُتصوِّفَة المعروفين ذي النون المِصري، والجُنيد، وأبي يزيد البسطامي.

ثاني عشر: الأحلام الآتية

صنَّفَ ابن خلدون تفسير الأحلام ضمن العلوم الدينية، إذ إنّها قريبةٌ مِنَ النبوءة الدينية[363]. فقد تُعطي الأحلام نظراتٍ صائبةً عن المُستقبل، وقد شرَّعَ القُرآن تفسير الأحلام، حيث إنّ يوسف فسَّرَ حُلمه لنفسه تفسيرًا صحيحًا في سورة يوسف كما فسّرَ قصّة فرعون. تشهد الأحاديث كذلك على القُوّة الإلهية للأحلام، واستشهد ابن خلدون بِقولٍ للنبي مُحمّد يقول إنّ الحُلم الجيّد يُشبه الجزء السادس والأربعين للنُبوءة. وكان الرسول يسأل أصحابه من حوله يوميًّا إن كانوا قد رأوا حُلمًا، لكي يستمد الأخبار الطيّبة من الأحلام، التي قد تُشير إلى انتصار الإسلام ونمو قُوّتِهِ[364]. فيُمكن الأحلام أن تكشِفَ غطاء الإدراك الحسّي، وتأتي الأحلام الواضِحَة مِنَ الله، والأحلام المجازية مِنَ الملائِكَة، والأحلام المُشوّشة مِنَ الشيطان.

استعان ابن خلدون بِكُتيّب الساحِر أو الكاهِن غاية الحكيم، للبحث عن مصدر كلمة الأحلام، الحَلُمَة، وهذه كلمةٌ يقولُها المرءُ لنفسه قبل الذهاب إلى النوم ثُمّ يُحدِّد ماذا يُريد، ثُمّ يرى في نومِهِ الأمر الذي أراده وطَلَبَهُ. «لقد رأيتُ أحلامًا رائعةً بمُساعدة هذه الكَلِمات، تعلّمتُ مِن خِلالِها أشياء عن نفسي أردتُ أن أعرِفَها»[365].

ثالث عشر: التاريخ والخيال العِلمي

كان التاريخ بالنسبة إلى ابن خلدون عمليةً امتدّت نحو المُستقبل.

يُمكِنُنا أن نَجِدَ أصداءً بعيدةً لنظرية ابن خلدون عن تاريخ الماضي والمُستقبل، في الخيال العلمي من القرن العشرين؛ فقد تمّ الثناء والمدح على ثُلاثية إسحاق أزيموف الأساس (Foundation)، التي تتكوّن مِن الأساس (Foundation) (1951)، والأساس والإمبراطورية (Foundation and Empire) (1952)، والأساس الثاني (Second Foundation) (1953) في مجلة التايمز كأحد أهم الإنجازات المُذهِلَة في الخيال العِلمي المُعاصِر[366]. وصُوِّتَ لهذه الثُلاثية في المؤتمر العالمي للخيال العلمي سنة 1966 بكونها أعظم سلسلة في الخيال العلمي على الإطلاق. وكان المؤرّخ وعالِم النفس هاري سلدُن هو الذي وضع هذا العنوان «الأساس». وبِفضل فهمه

قوانين التاريخ، استطاع سلدُن أن يتنبأ بسقوط إمبراطورية المجرّة وبالقرون التي تتبعها مِنَ العُنف والهمجية، وبالتالي فقد أسَّسَ ظاهريًّا لهذا الأساس أو المؤسّسة للحفاظ على العُلوم والفُنون ولوضع سجلٍّ للمعرفة الإنسانية بأكملِها (على الرّغم مِن أنّ الغاية السريّة الطويلة الأمد كانت إبدال الإمبراطورية كمُعيلٍ أو مُحافِظٍ للنظام في المجرّة). علَّمَنا سلدُن أنّ التاريخ المبني على علم النفس (Psychohistory) (تفسير الأحداث التاريخية بِناءً على نظرية عِلم النفس)، هو ذلك الفرع من علوم الرياضيات الذي يتناول ردّات فِعل التكتُّلات الإنسانية على الحوافز أو المُحرِّكات الاجتماعية والاقتصادية الثابِتَة[367]، فيُمكن التنبّؤ بتصرُّفات البشر في هذا العالم الكبير. وتُبيّن فِكرة علم التاريخ النفسي الذي يعتمِد على الرياضيات وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ أثر المُقدِّمَة، كما نُقِلَت واشتُهِرَت في كتاب أرنولد توينبي دراسة في التاريخ (A Study in History) (انظر الفصل العاشر)؛ فقد وَضَعَ توينبي نظريةً عن صعود الحضارات وتدهورِها وسُقوطِها اعتمدت اعتمادًا كبيرًا على التحدّي والتجديد. وكانت الطريقة التي واجهت فيها المؤسّسة أو الأساس التحدّيات المُتتالية موضوعًا أساسيًّا في ثُلاثية أزيموف، وأصبحت موضوعًا ذا شانٍ أهم في تناوُلِها. وصُمِّمَ القائد العسكري المعروف باسم «الغول» والذي ظَهَرَ في Foundation and Empire على غِرار تيمور الذي هدَّدَ بصُعود الإمبراطورية العثمانية. وعلى الرّغم مِن أنّ لأفكار ابن خلدون وتوينبي ظهورًا شبحيًّا في هذه التُحفة من الخيال العِلمي، فإنّ أثر كتاب إدوارد غِبن انهيار الإمبراطورية الرومانية وسقوطها 1776-1788 واضِحٌ وجليٌّ أكثر، وإن كان نِقاش غِبن استذكاريًّا، ونقاش سلدُن يتطلَّعُ نحو المُستقبل[368].

بالعودة إلى شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر: فقد أثَّرَ الأنبياء والمُتصوّفَة والشيعة الباطنيون في المجانين بطريقةٍ غريبة، وادّعى جميع المُشعوذين أنّهُم يعلمون المُستقبل. رُبّما كان الانشغال الواسِع بالمُستقبل وبخاصّةٍ الأيام الأخيرة، مِن نِتاج عصرٍ مملوءٍ بالتوتُّر. واستمع الحُكّام مِن أمثال أبي الحسن وبرقوق وتيمور بِلَهفةٍ شديدةٍ لما قاله هؤلاء العرّافون والكهنة، وأثارت وعودٌ بالانتصارات ثوراتٍ في أجزاء بعيدةٍ من المغرب، وانتظر النّاس العدالة والحلول المُعجِزَة لمشكلاتِهم الاجتماعية والاقتصادية بفارغ الصبر. وكان علم التنبّؤ بالمُستقبل في العصور الوسطى سياسيًّا، فلا عَجَبَ أنّ ابن خلدون أعطى الموضوع اهتِمامًا كبيرًا.

الفصل الثامن

الاقتصاد قبل اختراع الاقتصاد

لم يُقدَّم ابن خلدون رائدًا وسابقًا في فكره لمُفكّرين اقتصاديين مثل ماركس وإنغلز، وباريتو (Pareto) فحسب، بل استشهد الرئيس رونالد ريغن في تشرين الأول/أكتوبر 1981 في مؤتمرٍ صحفي، بابن خلدون لدعم نظريته المعروفة بـ «اقتصاديات جانب العرض» (Supply - Side Economics). ويفرض النظام الحاكِم في سنواته الأولى الضرائب بسعرٍ مُنخفِض لكنّه يجني عائداتٍ كبيرة. لكن مع تدهورِهِ، يضع النظام الحاكِم مُعدّلاتٍ مُرتفِعَةً من الضريبة بمبالغ مُتناقِصَة مِنَ الإيرادات (ويُعرف هذا النموذج مِنَ مُعدّلات الضريبة المُرتفِعَة التي تجلب إيرادتٍ أقل بِمُنحنى لافر). وكم هو أمرٌ مُدهِش ورائِع أن يُعالِج مُفكِّرٌ مِنَ القرن الرابع عشر في شمال أفريقيا مُسبقًا السياسة المالية للحزب الجمهوري الأمريكي! ولكن كما سنرى، فقد أساء ريغن (أو من يكتبون خطاباته) فهمَ ابن خلدون وقِراءتَه، فهو لم يكُن اقتصاديًّا بالمعنى المُعاصِر.

كَتَبَ ابن خلدون بإسهابٍ عن الأمور الاقتصادية، وبخاصةٍ في الفصلَين الرابع والخامِس من المُقدِّمَة، وكان مُبدِعًا وفريدًا مِن نوعه بين المُفكّرين العرب في العصور الوسطى في قيامه بذلك (كان المُصطلح العربي في العصور الوسطى للاقتصاد «تدبير المنزِل»). وتبرز أهميّة العوامِل الاقتصادية بوضوحٍ في المُقدِّمَة، فالحاجة الاقتصادية هي أساس كُل مُجتمع. وكان عليه أن يُعالِجَ أفكاره في الاقتصاد من بدايةٍ ثابتة عمليًّا، فالبشر يجتمِعون معًا ويُشكّلون تجمُّعاتٍ لكي يكسبوا عيشهُم[369]؛ ذلك أن الحاجات الاقتصادية توجِد المُجتمعَ الإنساني وبالتالي تدعم التاريخ بأكمله. ولا يستطيع شخصٌ واحِدٌ بمُفردِهِ أن يدعم نفسه، فالقوة العامِلَة ضروريةٌ لزرع الحُبوب، ثُمّ حصادِها، ثُمّ غربلتِها، ثُمّ طبخِها. وتعتمد الحضارة على أشخاصٍ يجتمعون بعضهم مع بعض ويُنتِجون طعامًا

أكثر مِن حاجتِهم الاستهلاكية. وتقسيم العمل هو نِتاج أشخاص يجتمعون بعضهم مع بعض في العُمران (المُجتمع أو الحضارة)، وكُلّما اجتمع مزيدٌ مِنَ الناس، أصبح بالإمكان إيجاد مِهَنٍ وأعمالٍ أكثر، فالتعاوُن يُولِّدُ فائِضًا، والازدهار يُصاحِبُ الكثافة السُكّانية[370].

اعتمدت أفكار ابن خلدون في الاقتصاد على الأخلاق والحِكمة والشريعة الإسلامية والمُلاحظة الشخصية، كما أدّت الأحكام الأخلاقية دورًا أكبر في أفكاره واعتباراته مِن مُلاحظته لحركة الأموال والبضائع. واستشهد، كمِثالٍ على اعتماده على الحِكمة، في بداية المُقدِّمَة، بسِر الأسرار في دور المال والضرائِب في تشكيل دائرة الفضيلة (التي تحدّثنا عنها): «العالمُ بُستانٌ سياجُه الدَولة، والدَولة سُلطان تحيا بِه السُّنة، والسُّنة سياسة يسوسها المُلك، والمُلك نِظام يعضده الجُند، والجُند أعوان يكفلهم المال، والمال رِزق تجمعه الرعيّة، والرعيّة عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوفٌ وبه قوام العالم. العالم بُستان ثُمَّ ترجع إلى أوّل الكلام»[371].

يبدو أنّ الأثر الأكبر في فِكر ابن خلدون وتفكيره في الموضوع جاء مِن إحياء عُلوم الدين للغزالي، حيثُ ناقش قضايا اقتصادية مُتنوِّعَة ضِمنَ سياقٍ ديني. وعدّ الغزالي التجارة فرض كفاية (ليس جميع المُسلمين مجبرين عليه)، وشَجَبَ ادّخار المواد الغذائية، وتداول العُملة المُنخَفِضَة، وتحقيق أرباحٍ فائِضَة.

أوّلًا: نظرية قيمة العمل

ينبغي بناء النظرية الاقتصادية الصحيحة من خلال الاعتبارات الأخلاقية، ولمّا كان ابن خلدون قد رَفَضَ الفخامة والإسراف، فمِنَ الصعب أن يُرشِدَ الحُكّام ومرؤوسيهم بطرائق لزيادة إيراداتِهِم إلى حدٍّ أقصى، لكِنّهُ خطَّطَ للصُعود والسُقوط الدَوري للازدهار المدني. (وإنّهُ لأمرٌ لافتٌ أنّهُ قَيَّدَ نفسهُ بالتجارة والمِهَن المدنية والتجارة البعيدة المدى بين المُدُن في نِقاشِهِ للعمليات الاقتصادية، وبالتالي فقد تَجاهَلَ الاقتصاديات الزراعية والرَعوية). ويُنتِجُ العمل الدخل «والربح هو القيمة التي نحصل عليها مِنَ العمل»[372]. يبدو هُنا أنَّ ابن خلدون يستَبِق نظرية قيمة العَمَل التي تحدَّثَ عنها آدم سمِث، وديفيد رِيكاردو وكارل ماركس، ولاحظ، كما سنرى، أنّ عوامِلَ مِثل الطَلَب والندرة أثَّرَت أيضًا في الرِبح. وقد يتمكّن الأشخاص الذين يمتلكون مُمتلكاتٍ من جني أرباحٍ كُبرى من دون العمل[373] (لم يتِم نقاش إقراض المال).

يُصنّف الدخل المُكتَسَب الكافي لتوفير الرزق وأسباب العَيش باسم المعاش، والدخل الفائِض إمّا يُستخدَم لشراء الكماليات والرفاهيات وإمّا يتراكم كرأس مال. وتُمكِّن المُدُن والقُرى عملية تقسيم العَمَل، ومع نُمو عدد سُكّان مدينةٍ ما، تنمو قُدرتها وسعتُها على إنتاج «الرفاهية وما يتماشى معها، كالمنازِل والملابِس الفخمة والأواني الأنيقة، وتوظيف الخَدَم»[374]. حتّى إنّ المُتسوّلين في المُدُن الكُبرى أفضل مِن مُتسوِّلي المُدُن الصُغرى. ولاحظ ابن خلدون كيف أنّ مباني الأغنياء تجذب النَمل والحشرات والجُرذان، «ينبغي التأمُّل في أسرار الله من هذه الناحية»[375]. ويجِد عُمّال الصِناعة والمهنيون في المُدُن الكُبرى الطلبَ على خدماتِهم بوفرة، ويضعون أسعارًا باهِظة مُقابلها ويُصبِحون مُتكبِّرين. وإنّ حياة المُدُن غالية جدًّا لدرجة أنّ البدو وسُكّان الريف يجِدون صُعوبةً في تجميع ثروةٍ كافية لكي يأتوا إلى المدينة ويستقِرّوا فيها. لكِنّ هِجرة أهل القُرى الفُقراء إلى مُدنٍ مثل اسطنبول والقاهِرَة وبكين وشانغهاي في الزمن المُعاصِر تدُل على أنّ ابن خلدون كان مُخطِئًا في هذه النُقطة بالتحديد، فقد قدّمَ الريف على أنّهُ يعتمِدُ اقتصاديًّا على المُدُن.

لقد أوجد الله الذهب والفِضّة مِقياسًا لقيمة كُلّ شيء، فهذه المعادِن لا تتأثّر بتقلُّبات السوق[376]. لكنّ حدثًا في التاريخ الحديث سيقود ابن خلدون إلى نتيجةٍ مُختَلِفَة؛ فعِندما ذهب مانسا موسى، إمبراطور مالي، سنة 1324 إلى الحج عن طريق مصر، جَلَب معهُ هوَ وحاشيتهُ غُبار الذهب والسبائِك، حتّى إنّ قيمة الذهب انخفضت مُقابِلَ الفضّة في القاهِرَة[377]. وثَمَّ حديثٌ يُنسب إلى الرسول يقول فيه: «ليأتيَنَّ على الناس زمانٌ لا ينفعُ فيه إلَّا الدينار والدِرهم». ويبدو أنّ ابن خلدون اتَّفَقَ مَعَ المقريزي في حُكمه على الفَلس (جمعهُ فُلوس). وعندما جاء ابن خلدون لمناقشة أمر السُلطان بضرب النقود المعدنية، قيَّدَ نفسهُ بضرب النقود المعدنية الفضية والذهبية، أي الدنانير والدراهِم. ولمّا لم تكُن النقود المعدنية في مصر وسوريا في العهد المملوكي تتوافق مع الوزن القانوني الذي تُقِرُّهُ الشريعة، كان ينبغي وزنُها لوضع قيمتِها[378].

ثانيًا: سُبُل بائِسَة لكسب العيش

على الرّغم من أنّهُ ينبغي تحديد أسعار السِلَع بصورةٍ رئيسيّةٍ عن طريق قيمة العمل، فإنّه ينبغي أخذ عوامِلَ أُخرى في الحسبان. فالتجارة ينبغي أن تكون قانونية، إلّا أنّ ابن خلدون كان مُرتابًا مِنها، «لأنّ مُمارساتِها وأساليبَها خادِعَة، وفيها عُنصر القِمار»[379]. فكان يزدري التِجارة

مِثل أرستقراطي مُثقّف: «تتطلّبُ التِجارة الدهاء وإرادة الدُخول في جدالات وخلافات، والذكاء، والشِجار المُستَمِر، والإصرار الشديد. فتنتمي جميع هذه الأمور إلى مِهنة التجارة. وهي خواص ضارّة بالاستقامة ومُدمِّرَة لها، فلا بُدَّ أن تؤثِّر الأفعال في النفس»[380]. كانت التجارة حاجة، لكنّها مؤسِفَة. ولمّا كانت التِجارة تعتَمِد على عوامِلَ محفوفة بالمخاطِر مِثل الطقس والعجز وارتفاع الأسعار، وغير ذلك، فإنّها تُشبِه القِمار (تحدّث القاضي مالِك بن أنس، قبل ابن خلدون، عن شُكوكٍ مُشابِهَة حول شرعية الشِراء والبَيع).

ثمّة طرائق مُتنوّعة غير طبيعية لكسب العيش، ووَضَعَ ابن خلدون قائِمَةً غريبةً بِمَن كسبوا عيشَهُم عبر هذه الطّرائق، بمن فيهم الحُكّام والجُنود والخَدَم وصائدو الكُنوز. في المُقابِل، تشمل الطرائق الطبيعية لكسب العَيش الصَيد والزِراعة والرعيَ والحِرَف اليدوية والتِجارة، ويدل ذلك على أنّ كسب الراتب أو المعاش الشهري ليس طريقةً طبيعيةً لكسب العَيش.

تُجنى الأرباح عن طريق إنتاج أشياء يُريدُها الناس. لكنّ عامّة الناس ليسوا واعين للحاجة إلى التعليم الديني، وبالتالي فإنّ الوظائف الدينية والمِنَح، وكلها من طرائق كسب العَيش ذات الراتب أو المعاش الشهري، ليست سُبُلًا نحو الغِنى[381]؛ إذ يُمكِن الناس أن يعيشوا من دون قُضاة أو خُطباء أو فُقهاء أو مؤذِّنين. وإنّ للعُلماء ورجال الدين فائدة للحُكّام، لكنّهُم ليسوا مُفيدين مثل الوزراء والضُبّاط وزُعماء القبائِل، وبالتالي فإنّ معاشاتِهِم مُنخفضة الأجر (نشعُر هُنا أنّ ابن خلدون يكتُبُ مِن خبرته الشخصية المُرّة).

لم يكُن ابن خلدون مُرتابًا بشأن التجارة فحسب، بل شَجَبَ تراكُمَ فائِض رأس المال واستشهد بحديثٍ في هذا المعنى يقول إنّ ما تملِكُهُ فعليًّا هو ما أكلتَهُ وهضمتَه، وما لبستَهُ واستهلكتَهُ وما تبرّعتَ به من أعمالٍ خيرية وأنفقته[382]. وعلى الرّغم مِن أنّ العقارات والمزارِع لا تُوفِّرُ دخلًا كافيًا، فإنّ الأغنياء يشترونها بأمل أن تُوفِّرَ لهُم استثماراتٌ كهذه دخلًا ماديًا كافيًا لأولادهم وذريّاتِهِم ليعيشوا مِنهُ. لكنّ مُمتلكاتٍ كهذه تكون عُرضةً دائمًا للمُصادرة مِنَ السُلطات، وبالتالي فإنّ استثمارًا كهذا يجلبُ معهُ الأذى والصعوبات لمالكيه، وعلى الأغلب فإنّ الحُكّام والأُمراء الجشعين يغارون مِن سُكّان المُدُن الأُثرياء. وأصبح الاستبداد والمُصادرات التعسُّفية هي المعيار في المُجتمعات المُسلِمَة التي جاءت بعد الرسول مُحمّد والخُلفاء الراشدين[383].

ثالثًا: الازدهار والكثافة السُكّانية متلازمان

كُلّما ازدادت الكثافة السُكّانية لمدينةٍ ما، زاد ازدهارُها، فظروف المُدُن تُعطي المجال لتخصُّصات العمل، وإذا أنتج العمل فائضًا عن الحاجة، يؤدّي ذلك إلى الربح والمعيشة المُريحة والرفاهية. قد يبدو ذلك أمرًا جيّدًا لخبيرٍ اقتصاديّ مُعاصِر، ولكن ليس لابن خلدون، فثقافة الاستقرار تؤدّي إلى التنوُّع والرفاهية والفساد والموت. ولمّا كان الطلب على خدمات العُمّال والمهنيين وذوي الخبرات شديدًا في المُدُن، يُصبح الناس متكبّرين[384]. فالازدهار النامي لمدينةٍ ما يُخفِّض مِن قيمة الحاجات الأساسية، واعتقد ابن خلدون أنّ الأرباح العالية تُثبط مِن عزيمة الحرفيين في العمل. كما أنّ رغبة الاستقرار في الرفاهية تُفسِد اقتِصاد المُدُن، فيزداد سوءُ الخُلُق، وفعل الأمور الخاطئة، والخيانة، والخِداع لأهداف كسب العَيْش بِطريقةٍ لائقةٍ أو غير لائِقَة بينهم، فتُصبِحُ النفس راغبةً بكسب العيش، وتدرس طرائق ذلك المُناسِبَة وغير المُناسِبَة، وتُستعمل جميع الطّرائق المُخادِعَة المُمكِنَة لهذا الهدف. فأصبح الناسُ الآن كاذبين ومُقامرين وغشّاشين ومُزوّرين ومُرابين[385]. وهكذا حال المُدُن التي تعمل مع أُناسٍ فاسدين، تخضع لحُكمِ الله. قال الله تعالى في القُرآن: {وإذا أردنا أن نُهلِكَ قريةً أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القولُ فدمّرناها تدميرًا} [الإسراء: 16].

قال ابن خلدون بِناءً على معرفته بِمُدُن شمال أفريقيا إنَّهُ كُلّما كانت المدينة أكبر، كانت أغنى (ولكن عندما ننظُر إلى مُدُنٍ مِثل مومباي والقاهِرة أو ريو دي جانيرو، يبدو كلامه غير صحيح). فالتضخُّم نتيجةٌ طبيعيةٌ لا مفرَّ مِنها لحياة المُدُن[386]. كما أنّ الادّخار غير أخلاقيٍ وخطيرٌ على المُدَّخِر؛ إذ إنّ ما يدَّخِرهُ قد لا يجلب الرِبح، ويقول ابن خلدون إنّ هذه المُمارسة تجلبُ الحظ السيئ للمُدَّخِر، وإنّ القِوى النفسية المُجتَمِعَة للناس الذين يأخُذُ مالهُم تُدمِّرُهُ؛ إذ إنَّ نُفوس الناس تتشبّثُ بمالِها، ولن تتخلّى عنه بِسُهولة[387] (تتشابه هُنا النظرية الاقتصادية مع العلوم السحرية).

إنّ لِلجاه أهميّةً كُبرى في فِكر ابن خلدون لأنّ ثمّة تَبِعاتٍ اقتصاديةً للعصبية والجاه، ويستطيع من يملك هذه الحظوة أن يجني المال ويُحافِظ عليه بسهولةٍ أكبر، ويجذب هؤلاء الناس الزبائن والمواهِب بسبب نفوذِهِم وثروتهم النامية. ويحتاج التُجّار والحِرفيون إلى حماية أصحاب الجاه إذا أرادوا العمل من دون أن يتعرّضوا لسَرِقَةٍ أو خِداعٍ أو تهديدٍ عبر دعاوى قضائية

مُعادية[388]. وليس للزِراعة أي جاهٍ أو حظوة لأنّها سبيلٌ مِن سُبُل العَيش البدائية، كما أنّ مُمارسة السُلطة على المُزارِعين وفرض الضريبة عليهم سهلة.

كان ابن خلدون مُعاديًا للحُكّام الذين يندمِجون في التِجارة ولمؤسّساتِهم الاحتكارية عداءً شديدًا، فذلك يضُرُّ بالاقتصاد على نِطاقٍ واسِع، وكان يستشهِدُ بالمُمارسات الحكيمة للفُرس القُدماء الذين منعوا حُكّامهُم من مُمارسة الزراعة أو التِجارة. ولا ينبغي لهُم استِخدام العبيد خدمًا[389].

اعتقد ابن خلدون أنّ سبب التدهور الاقتصادي للمَغرِب وغيره مِنَ المناطِق يعود إلى التناقُص السُكّاني على نحوٍ رئيسي. ولكنّهُ اعتقد أنّ للعوامِل الفلكية دورًا أيضًا، فقد ظنَّ أنّ ازدهار بلاد المشرق الإسلامي يعود إلى التزامُنات الفلكية الأفضل، فوجود ترابُطاتٍ بَين أحكامٍ فَلَكية والحضارة على الأرض والطبيعة أمرٌ لا يُمكن تجنُّبه[390]. لا شكَّ أنّ الطاعون قد أثّر سلبًا في ازدهار بِلاد المغرِب، لكن ثمّة عوامل أُخرى لم يأخُذها في الحسبان، مثل تراجُع طريق تجارة الذهب الذي وصل إلى البحر المُتوسِّط عن طريق سجلماسه، كما أنّ الشحن الأوروبي احتَكَرَ التِجارة البحرية في منطقة البحر المُتوسِّط. ولم يُبدِ ابن خلدون اهتِمامًا لأهمية تُجّار كريمي في مِصر وللتوابل التي استوردوها مِن جُزُر الهند عبر البحر الأحمر.

رابعًا: ابن خلدون لم يختَرِع مُنحنى لافر

إنّ استِشهاد ريغن بابن خلدون للمُساعدة صحيحٌ جُزئيًّا بأفضلِ أحواله، إذ إنّ النموذج الاقتصادي لابن خلدون ركَّزَ على التدهور السياسي والأخلاقي للسُلالة الحاكِمَة، فلم يعتقِد أنّ قيمة الضرائب المُرتَفِعَة هي السبب الرئيسي وراء الإيرادات المُنخَفِضَة، بل إنّ الضرائب المُرتَفِعَة كانت نتيجةً للإنفاق المُتزايد والدخل المُتراجِع. وتفرِض السُلالة الحاكِمَة الجديدة الضرائِب التي تسمحُ بِها الشريعة فحسب: الزكاة، والجِزية، والخَرَاج. وتمتلِك السُلالة الحاكِمَة الجديدة الصِفات الفاضِلَة التي تكوّنَت في الصحراء، بِما فيها احتِرام مُمتلكات الناس وعدم المَيل إلى الاستيلاء عَلَيها، وتنمو الأعمال وتزدَهِر في ظروفٍ كهذه. لكنّ حياة المُدُن تُنتِج التكلُّف وحِس الرفاهية عند الطبقة الحاكِمَة، إضافةً إلى ذلك، يحتاج الحاكِم إلى توظيف قوّاتٍ مُسلّحة لتحل مكان الدعم السابِق الذي حصل عليه مِن رجال القبائل المُحارِبة. ويؤدّي كُلُّ ذلك إلى زيادةٍ في الضرائِب والرُسوم التعسُّفية، وكُلّما زادت التعريفات الضريبية، نفرَ الناس مِنَ التِجارة أو انخَرطوا في أنواعٍ أُخرى مِنَ العَمَل، فتَنخَفِض

عائِدات الضرائِب، وتُصبِحُ السُلالة الحاكِمة ضعيفة وغير قادِرَة على تحصيل الضرائِب مِنَ المناطِق النائية. وأحيانًا يُعذِّبُ الحاكِم مأموريه ومُحصّلي الضرائِب ليُجبرهم على التخلّي عن الأرباح التي يحتَفِظون بِها. وإنّ ما رآهُ ابن خلدون أمرًا سيّئًا هو أن يقوم الحاكِم باحتِكارات ٍعلى نِطاق الدَولة وأن يتلاعب بأسعار البضائِع ويتحكّم بِها[391]. ويُوزِّع الحاكِم في بداية حُكم سُلالته، أو في أوّل دورتِها، مُعظم إيراداته أو أرباحه بين أتباعه مِنَ القبائِل التي أوصلَتهُ إلى السُلطة، ثُمّ يسعى لاحقًا إلى الاحتِفاظ بِها لنفسه ولحاشيتِه وبِطانَتِه في البلاط. ويُجبَر في المرحلة الأخيرة مِن حُكم السُلالة على صرفِ أموالٍ باهِظَة للتعامُل مع المُتمرّدين والمُنافسين.

عدَّ ابن خلدون جميع الضرائِب التي لم تُجِزها الشريعة غير قانونية. وبعد أن رأى المُكتَنِز ضحيّةً للقِوى النفسية المُجتمِعَة لمن يأخذ أموالهُم، تذكَّرَ ابن خلدون أستاذه الآبلي الذي أخبرهُ عن لِقائِه قاضيَ فاس الذي عُرِضَ عليه خيارٌ مِنَ الضرائِب لجمع راتِبِه، واختار ضريبة الخمر. وعِندما عبّرَ أصدقاؤه عن دهشَتِهِم لاختياره مصدرًا فاسقًا غير أخلاقيٍ كهذا للدخل، أجابهُم قائلًا: «إنّ مال الضريبة كُلّهُ حرام»، ولذلك فقد اخترتُ الضريبة التي لا تُطارِدها أرواح من هُم مُجبَرون على دفعِها. فينذُر أن تجد شخصًا يُنفِقُ ماله على الخمر، إلّا إذا كان مُبتَهِجًا وسعيدًا بشُرب الخمرة ولم يندم عليها، وبالتالي فإنّ نفسه لم تتشبّث بالمال الذي كان عليه إنفاقه. وأضاف ابن خلدون قائلًا: «وهذه ملاحظة غريبة»[392]. (وهكذا نرى أيضًا أنّ نظرية الاقتِصاد تنزَلِق نحو عُلوم السحر.

خامسًا: إنغلز وابن خلدون

لقد قرأ إنغلز ترجمةً لابن خلدون وصوّرَهُ لدعم الرواية الاستشراقية والماركسية التي تتحدّث عن رجعية المُجتمعات المُسلِمَة:

يُلائِم الإسلام الشرقيين، وبخاصةٍ العَرَب؛ فعلى صعيدٍ واحدٍ، نجد رِجال المُدُن الذين يُمارِسون التِجارة والصِناعة، ومن جانبٍ آخر نجد البدو الرُحّل. لكِنْ هُناك تضارُبٌ دوريٌّ في ذلك، فيُصبِحُ رِجال المُدُن ليّنين في اتّباعِهِم القانون مع الوفرة وكثرة الغِنى، بينما ينظُر البدو الذين ينهجون حياةً فقيرةً وبسيطةً إلى الغِنى والاستِمتاع نظرة الحسد والرغبة. فيتّحِدون تحت إشراف نبيٍ أو مهدي لمُعاقبة من لا دين لهُم، ولإعادة تأسيس القانون الرسمي والدين (أو الإيمان) الحقيقي، ويُعاقبونهُم عبر الاستيلاء على كنوزهم. ويجدون أنفسهم بعد مئة سنةٍ في الحال نفسها التي كان

عليها أسلافهم، فتنشأ حاجةٌ إلى تنقيةٍ جديدة، ويظهر مهديٌّ جديد، وتبدأ اللُعبة مِن جديد. وهكذا جرت الأمور منذ حروب الاستعادة التي شنّها المُرابِطون والمُوحِّدون في إسبانيا حتى مجيء مهدي الخرطوم الأخير... وكان الأمر شبيهًا بذلك خلال الاضطرابات التي حدثت في بِلاد فارِس وغيرها من بلاد المُسلمين، وتولدُ هذه الحركات من أسبابٍ اقتصادية وإن كان مظهرُها دينيًّا. لكنّها تترُك الأوضاع الاقتصادية كما هي حتّى عندما تنجح، ولا يتغيّر شيءٌ بالتالي، ويُصبِحُ التضارب دوريًّا، بينما يكون المظهر الديني للانتفاضات الشعبية في الغرب المسيحي شِعارًا فحسب وقِناعًا لهُجومٍ على نِظامٍ اجتماعي مُتفتِّت، وفي النِهاية يسقُط هذا النِظام، وينشأ نظامٌ جديدٌ، ويُصبِحُ هُناك تقدّم، ويجري العالَمُ مجراه[393].

لم ينظر ابن خلدون إلى الإسلام قطعًا على أنّهُ مظهرٌ للجشع الاقتصادي، ولرُبّما وجد نظرية إنغلز في التقدُّم التاريخي المبني على الاقتصاد صعبة الإدراك .

على الرّغم مِن أنّ الاقتصاد لم يكُن عِلمًا مُستقِلًّا في العالم العربي، فإنّ بعض العُلماء كتبوا رسائل في هذا الموضوع. وكما رأينا، فقد كَتَبَ المقريزي الذي تأثّر بابن خلدون تأثرًا شديدًا، رِسالةً في الأسعار المُرتفِعَة والمجاعات، ورِسالةً أُخرى في ضرب العُملة، واتّخذت كتاباتُه الاقتصادية شكلًا مُناهضًا لنِقاش المماليك، وعلَّقَ قائِلًا إنّ الأمر الوحيد الذي يُمكننا فعله من دون دفع الضريبة هو التنفُّس. وكَتَبَ الأسعدي السوري، الذي عاش في أواخِر القرن الخامِس عشر (ليست لدينا تواريخ مُحدّدة) رِسالةً في العِلَل الاقتصادية في مِصر وسوريا بِعُنوان التيسير والاعتِبار، هاجَمَ فيها نِظامَ الضرائِب الفاسِد والاحتِكارات والفساد في نِظام حُكم المماليك. وأجبرَت الضرائِب المُرتفِعَة الفلّاحين على ترك الأراضي. كما طالبَ بالعودة إلى نظام صك العُملة الديني لمعادِن الذهب والفِضّة كما فَعَلَ المقريزي، وكانت العُملة قد انخفضت في الزمن الذي كَتَبَ فيه، وتمّ تداوُلها بالوزن بدلًا مِنَ العد[394]. وهاجَمَ كُلٌّ من كَتَبَ في الاقتِصاد في تِلك المرحلة، بمن فيهم ابن خلدون والمقريزي والأسعدي، تدخُّلاتِ الأنظِمَة الحاكِمَة في اقتصادياتِهِم، ولكن ابن خلدون هو الوحيد الذي نَجَحَ في وضع أفكارِهِ المبنية على الأخلاق والدين في المُمارسة الاقتصادية ضِمنَ السياق الأوسع لعِلم الاجتِماع أو عِلم العُمران.

الفصل التاسع

ماذا عمل ابن خلدون لكسب عيشه؟

أوّلًا: التدريس والكتابة

قال المؤرِّخ المملوكي المُتأخِّر السخاوي إنّ ابن خلدون دَرَّسَ بطريقةٍ تختلِفُ عن طرائق مُعاصريه[395]. وعلى الرّغم مِن أنّ ابن خلدون أمضى جُزءًا كبيرًا مِن حياتِه العملية في السياسة والكِتابة، فإنّهُ أمضى وقتًا أطول في التدريس، وكان عليه أن يُكرِّسَ قِسمًا كبيرًا مِن تفكيره لمبادئ التعليم ومُمارساتِه، وتحدَّثَ عن هذا الموضوع في الفصل الأخير مِنَ المُقدِّمَة. كَتَبَ عددٌ مِنَ الكُتّاب العرب في هذا الموضوع سابِقًا، وبخاصّةٍ الجاحِظ العبقري، فقد قال في رِسالة في المُعلِّمين إنّ تعليم الحِساب والكِتابة يأتين في المرتبة الأولى مِنَ الأهميّة. وإنّهُ لأمرٌ غريبٌ أن يقول هذا المؤلِّف العالِم إنَّ لتعليم الحِساب أولويةً على تعليم الكِتابة. كما يقول إنّهُ ينبغي عدم تقديم تعليم مهارات الأسلوب والنحو على نطاق المعرِفَة الأوسع[396].

يبدو أنّ ابن خلدون تلقّى تعليمهُ في صِغَرِ سنِّهِ في المنزل على يدِ والده وعُلماء تونسيين عدة، وكانت آفاقه الفكرية قد توسَّعَت لاحِقًا عندما دَخَلَ أبو الحسن المريني إلى تونِس مع حاشيته العلمية، وكانت الدروس التي تلّقاها إمّا مع أستاذٍ لِوَحده وإما ضِمنَ حلقاتٍ دراسيةٍ صغيرة. استمرَّ في مُتابعة دراساته مدى الحياة، غير أنّهُ لم يلتَحِق بِمدرسة؛ فقد تنقَّلَ في شبابِهِ مِن أستاذٍ إلى آخر، حاصلًا على إجازةٍ من كُلِّ واحدٍ مِنهُم (تؤهّله لتدريس ما تعلَّمهُ مِن أُستاذٍ مُعيّن). ولا يُتقَن مُحتوى كتابٍ مّا، ما لم يُعلِّق عليه مؤلّفُهُ أو أيُّ شخصٍ آخر اكتَسَبَ الخِبرة لإرشاد التلميذ في قراءته إيّاه. وكان التعليم عادةً خليطًا مِنَ الإملاء والتعليق على ما يُمليه المُعلِّم للتلميذ، وكان هُناك تحيُّزاتٌ مُسبقةٌ واسِعَة النِطاق ضِدَّ النقل المكتوب لِلمعرفة، وكان التدريس عادةً يُشير تحديدًا إلى دِراسة

الشريعة، وكان السندُ مُهِمًّا، إذ كانت المعرفة تنتقِل عبر الأجيال بطريقةٍ سلِسةٍ وسهلةٍ، وهو ما يؤثِّر في أصالتها.

على الرّغم مِن أنّ العالِم الأندَلُسي أبا بكر بن العربي (الذي تُوفيّ سنة 1148، وهُوَ غير محيي الدين بن عربي المُتصوّف مِنَ القرن الثالث عشر) اعتقد أنّهُ ينبغي تعليم الأطفال نُصوصًا غير نُصوص القُرآن الكريم، لأنّ القُرآن صعبٌ جِدًّا، فإنَّ ابن خلدون عدَّ ذلك مُستحيلًا لأنّ الآباء في شمال أفريقيا يُصِرّون على تعليم أبنائِهِم مهارات القِراءة مِنَ القُرآن، لأنَّ دِراسة القُرآن هي الطريق الوحيد لنجاتِهِم وخلاصِهِم. واعتقدَ أنَّ مساق التدريس الأندَلُسي أعطى أفضليّةً للأسلوب على حِساب التعليم الديني، فينبغي إعطاء أولوية للعُلوم الدينية والحِكمة؛ إذ إنّ عُلوم المنطِق وفِقه اللُّغة والحِساب مواد إضافية مُساعِدَة، ويُمكِنُنا أن نُمضي حياتنا كُلَّها في دراستِها، لكنّ القُرآن أساسُ التعليم كُلِّه. وعلى الرّغم مِن أنّ تعليم الأطفال في شمال أفريقيا ركّزَ تركيزًا ضيّقًا على القُرآن، فإنَّ ابن خلدون فضَّلَ شخصيًّا دِراسة الشِعر وفقه اللُّغة والحِساب كتحضيرٍ لدراسة القُرآن[397]. وثَمَّ حديثٌ عن الرسول يقول فيه: «اطلبوا العِلم ولو في الصين». حثَّ ابن خلدون، الذي سافَرَ وجال في شمال أفريقيا والأندَلُس قبل ذهابه إلى مصر، على السفر بحثًا عن المُعلِّمين والأساتِذَة، فقد كان لعُلماء مِن شمال أفريقيا سافروا إلى الشرق للدراسة في مكّة والقاهِرَة ودِمشق وبغداد، مِن أمثال الآبلي أو ابن مرزوق، مكانةٌ كبيرةٌ لهذا السبب.

ثانيًا: توجدُ كُتُبٌ كثيرة
التعليم الشفهي هو الأفضل

كان النقل الشفهي للمعرِفَة أمرًا رئيسيًّا، وبدلًا مِن الثناء على الكُتُب كأدواتٍ لنقل المعرفة، كَتَبَ ابن خلدون عنها قائِلًا إنّها غِطاءٌ ينبغي للتلميذ أن يسلُكَهُ لكي يفهم ما يدرسه فهمًا جيّدًا[398]. وتراكمت التعليقات، وعدَّ كثرةَ التعليقات والمُختصرات عائِقًا أمام البحث العِلمي، فالكُتيّبات المُختصرة مضرّة (على الرّغم مِن أنّهُ كَتَبَ بعضًا مِنها في شبابِهِ). وقد كثُرَت الكُتُب بِحُلول القرن الرابِع عشر، وقال ابن خلدون إنّ قِراءة جميع التعليقات في الفقه المالكي وحدَها تتطلّبُ عُمرًا كاملًا، وينطبق الأمرُ نفسه على فقه اللُّغة العربية.

إنّ أفضل طريقةٍ للتعليم هي أن يُقدِّمَ المُعلِّمُ عرضًا مُختصرًا ومُبسَّطًا للمُشكِلات الناشِئة في مادّةٍ مُحدّدة، ثُمّ يرجِعُ إليها مِرارًا وتكرارًا بمزيدٍ مِنَ العُمق كُلَّ مرّة. ولا ينبغي أن نُعرِّضَ التلميذ مُباشرةً للصعوبات والأمور غير الواضِحَة، بل علينا أن نعرِضها عليه تدريجيًّا وبِبُطء، وأن نُناقِش كُلَّ مادَّةٍ على حِدَة، وقد يكون المنطِق أداةً مُفيدةً في الدِراسة، لكنَّهُ ليس ضروريًّا، وثمّة أخطارٌ في كثرة الاعتِمَاد عليه. هُناك أشخاصٌ يعتَقِدون أنَّ المنطِق وسيلةٌ طبيعيةٌ لإدراك الحقيقة وفهمِها، ويرتَبِكون عِند ظُهور شُكوكٍ تتعلّقُ بِالدلائِل، ولا يستطيعون تحرير أنفُسِهم من هذه الشُكوك[399]؛ فالإيحاءُ الإلهي أقوى أثرًا في إرشاد فهم التلاميذ.

تجنّبَ ابن خلدون نِقاش مكانة المدارِس والخانقاه كمؤسّساتٍ تعليمية، كما لم يُناقِش دَور الكُليّات المُلحقة بالمساجِد ومِنَحِها الدِراسية للتلاميذ وأماكِن السكن المُخصَّصة لهُم، كالكُليّة المعروفة التابِعَة لجامِع القُرويين في فاس. ويبدو أنّ المناهِج المُقيّدة للمدارِس لم ترُق لهُ ولم تنل إعجابَهُ.

ثَمَّ نقاشٌ مُثيرٌ للفضول في بداية المُقدِّمَة عن نسب الحجّاج وسُلالته، وكان الحجّاج (661-714) حاكِمًا للعِراق وخُراسان وسِجستان في زمن الخِلافة الأمويّة، وكان معروفًا بِوحشيتِهِ وخطابته. عبَّرَ المؤرّخون الأوائِل عن دهشتِهِم للمرتبة الدُنيا التي كان والِدُهُ يتمتّعُ بِها، وكان والده مُعلِّمًا، واعترف ابن خلدون أنّ المُعلِّمين ضُعفاء وفُقراء وأصولهم غير معروفة، لكنّهُ قال إنَّ هذا الأمر ينطبقُ على عصره فحسب، فلم تكُن الأمور هكذا في القرون الأولى للإسلام (كانت الأمور أفضل حينها). فلم يكُن البحث العِلمي مِهنةً بحدِّ ذاتِه، إذ اعتمد الرسول على صحابتِهِ المُقرَّبين مِنهُ لِنَشر تعاليم الإسلام. وعلَّم الحجَّاج القُرآن ليس كسبيلٍ مُمِلٍّ لكسب العيش بل لِوجه الله[400]. (تؤَكِّدُ لنا قِصصٌ عدّة مِن ألف ليلة وليلة المرتبة الدُنيا التي تمتَّعَ بِها مُعلِّمو المدارِس في القُرون المُتأخِّرَة).

ثالثًا: فضيلة التعلُّم عن ظهر قلب وأهميّةُ الشِعر

يتطلَّبُ إتقان اللُغة العربية والأدب العربي كثيرًا مِنَ الحِفظ، فكُلّما زاد المرءُ مِن حِفظِهِ، قويت ذاكرته ممّا حفِظ. وكان حِفظ ما تيسَّرَ مِنَ الشِعر والنثر الذي يعود إلى القُرون الأولى للإسلام أفضل مِن حفظ الشعر والنثر الذي أُلِّفَ في الحقبات المُتأخِّرَة، إذ إنّهُ أقلُّ بلاغةً وبيانًا. فالتعلُّم عن طريق الحِفظ والاعتياد عليه يُهذِّبُ النفس[401]. وسوف أُكرِّرُ هُنا ما كتبتُهُ سابقًا: «لاحَظَ ابن خلدون أنّ الشِعرَ كان يُستعمل لتدريس اللُغة العربية أكثر من القُرآن، ولذلك فقد حثَّ الشُعراء على تدريب

أنفُسِهِم في فنِّهِم مِن خِلال حفظ أشعار أسلافِهِم العُظماء، وبِخاصّةٍ الشُعراء المذكورون في كِتاب الأغاني. ورأى ابن خلدون ذاكِرَة الإنسان بمثابة هويّتِهِ، فكُلّما كانت ذاكرتهُ قيّمة، كان ذلِكَ أفضل لهُ ولِنَفسِهِ. كان الحِفظ لدى ابن خلدون ومُعاصريه مصدرًا للإبداع ولم يكُن مُمِلًّا»[402].

بدأ كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (897-972) كمجموعة مُختاراتٍ أدبية لأفضل مئة قصيدة شِعرية تمّ غِناؤها في بلاط هارون الرشيد مع تعليقاتٍ عليها، ثُمَّ توسَّعَ ليشمل عمل الخُلفاء والشُعراء والموسيقيين، وأضافَ أبو الفرج قصائِدَ شعرية أُخرى أعجَبَتْهُ. كان هذا الكِتاب مُرشِدًا رائِعًا للثقافة الرفيعة التي تمتَّعَ بِها الخُلفاء العبّاسيون، وعدَّهُ ابن خلدون تُحفةً أدبيةً لا يُعلى عليها: «وقد ألَّفَ القاضي أبو الفرج الأصبهاني كتابه في الأغاني جَمَع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولتهم»[403].

على الرّغم مِن اعتِقاد ابن خلدون أنّهُ كُلّما كانت جودة الحِفظ أعلى كان ذلك أفضل للنّفس، فإنّهُ اعتَرَفَ مرّةً لابن الخطيب أنّهُ يعتَقِد أنَّهُ حَفِظَ في شبابِهِ شِعرًا أقلَّ جودةً مِمّا ينبغي أن يكون، فلم يُصبِح شاعِرًا يُجيد الشِعر[404]. لكنّهُ نَظَمَ الشِعر، فقد كان الشِعرُ في البلاد الإسلامية في العُصور الوسطى، ضِمنَ أمورٍ أُخرى، أداةً مِن أدوات العمل السياسي. ونَظَمَ هو ومُنافِسوه السياسيون الشِعرَ لإثبات كفاءاتِهِم وسياساتِهِم للحُكّام، كما ألّفوا قصائِدَ مدحٍ للحُكّام وغيرهِم مِنَ الأشخاص المُعتَبَرين. فلمّا أراد ابن خلدون، على سبيل المثال، كسبَ تأييد الأمير الطنبغا الجُباني عندما كان في مصر، نَظَمَ قصيدةً لهُ في اثنتي عشرة صفحة، ولم يمنعهُ ذلك مِنْ شجب مُمارسة نظم الشِعر من أجل كسب الدعم والتأييد والتسوُّل[405].

يحملُ الشعر معلوماتٍ لُغويةً وأمورًا أُخرى، فدِراستُه تشمل النحو والمعاني والبلاغة، وكان إتقانُ هذه العُلوم أساسًا في تعلُّم الشريعة الإسلامية للمُختصّين، فكانت هذه الدِراسة طريقةً غير عادية في النظر إلى الشِعر. وكان تأليف كُتيّباتٍ على القافية في الشريعة واللُغة أمرًا شائِعًا لكي تُساعِدَ على حِفظ المادّة.

قدّمَت المُقدِّمَة الشِعر على أنَّهُ عُرضةٌ للصُعود والسُقوط، مثل الأنظِمَة السياسية. وكان العصر الذهبي للشِعر العربي قبل الإسلام، في زمنٍ كانت فيه مشاغِلُ عرب الصحراء الأُخرى قليلة. «فأصبح الشِعر ديوانهم التاريخي، وديوان حِكمَتِهِم وشَهامتِهِم، وموهِبَتِهم الطبيعية في التعبير عن أنفُسِهِم تعبيرًا صحيحًا.. غير أنّ العرب لم يعرِفوا شيئًا سِوى الشعر، فلم يُمارِسوا في ذلك الوقت

أي عِلمٍ مِنَ العُلوم، كما أنّهُم لم يعرفوا أيّ مِهنة[406] (يُقدِّمُ ابن خلدون هنا، وليست أوّل مرّة، نظرةً رومانتيكيةً للبدو البدائيين في الجزيرة العربية).

انشغلت النُخبَة المُثقّفة بأمور الدين والشريعة مع صُعود الإسلام، ولكِن بِمُجرّد أن توطَّدت القضايا الرئيسية في هذه الموضوعات، عاد الناس إلى نظم الشعر، وأدّى ذلك إلى نشأة العصر الذهبي للشِعر العبّاسي. لكِنَّ دورةً جديدةً مِنَ السُقوط بدأت مُجدّدًا، فقد انتقدَ ابن خلدون استعمال البديع في زَمَنِهِ، وكلمة «بديع» تعني «الجديد»، وأصبح هذا المُصطلح يُطلَق على استِعمال أسلوبٍ جديدٍ ومُنقّحٍ مِنَ الشِعر اعتمد اعتمادًا شديدًا على المجاز والجِناس والنقيض. وبحلول القرن الرابع عشر، لم يعُد هُناك ما هو جديدٌ تحديدًا في هذا النوع مِنَ الشِعر، الذي لا يزال يُطلَق عليه اسم «البديع». (لكنّ ابن خلدون يستخدم مُصطلح عِلم البديع للإشارة إلى عِلم المجازات البلاغية)[407].

تحوّل نِقاش ابن خلدون للشِعر إلى اختياراتٍ مِن قصائِد مُفضّلة لديه، وتشمل قصائِد بدوية مُعاصِرَة (كثيرٌ مِنها مُستخلَصٌ مِن النمط الشعري لبني هِلال، الذي مجَّد الغزو العربي شبه الأسطوري لإفريقيّة في مُنتصف القرن الحادي عشر). وتمتاز أبيات الشِعر هذه بالتفاخُر والتباكي والجِدال، كما أنَّها غامِضة في أغلب الأحيان[408]. كما شمِلَ موشّحاتٍ وزَجَلًا مِنَ الأندلُس، وكانت تِلك مؤلّفاتٍ غيرَ كلاسيكية، فالمُوشّح وزنٌ شِعريٌّ يتكوّن مِن خمسة مقاطِع (وَضَعَ ابن الخطيب مجموعةً مِنَ الموشّحات بِعُنوان جادَكَ الغيثُ تتحدّث عن الحنين إلى المنفى والاغتراب). وركّزتَ مُختاراتٌ كثيرةٌ مِن مُوشّحات ابن خلدون على الحُب وما يُصاحِبُهُ مِن أنين. وكان الزجل أطول وباللهجة العاميّة وبقافيةٍ مُختَلِفَة، ولاحظ ابن خلدون أنَّه يلقى رواجًا عند عامّة الناس.

رابعًا: البلاغة

يُمكن ترجمة «البيان» بمعنى «الأسلوب». وعِلمُ البلاغة هو البيان. ناقش ابن خلدون عِلم البلاغة في الفصل السادِس من المُقدِّمَة[409]، فكان فخورًا بلُغتِهِ الأُم: «إلّا أنَّ البيان والبلاغة في اللسان المضري أكثر وأعرق، لأنَّ الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها. ويبقى ما تقتضيه الأحوال ويُسمى بساط الحال محتاجًا إلى ما يدل عليه. وكل معنى لا بدَّ وأن تكتنفه أحوال تخصه، فيجب أن تعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود لأنَّها صفاته وتلك الأحوال في جميع الألسُن أكثر ما يُدل عليها بألفاظ تخصها بالوضع. وأما في اللسان العربي فإنما يدل عليها بأحوال وكيفيات في

تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب. وقد يدُل عليها بالحروف غير المُستقلّة. ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات كما قدمناه، فكان الكلام العربي لذلك أوجز وأقل ألفاظًا وعبارةً مِن جميع الألسُن»[410]. واعتقد أنّ أنقى أسلوب في اللغة العربية تحدّثت به مُضر، وهي قبيلةٌ من شمال الجزيرة العربية قبل الإسلام، ويُقال إنَّ قبيلة قُريش، وهي قبيلة النبي مُحمّد، تنحَدِرُ مِنها. لكنّ لُغة مُضر فسدت مع الزمن عبر القُرون، بسبب دُخول مزيجٍ مِن عناصِر غير عربية. ولمّا كانت دراسة البيان نوعًا مِنَ الرفاهية، فقد دُرِسَت في بلاد المشرق الإسلامي أكثر، حيثُ توجد المُدُن المُزدَهِرة والكبيرة.

أثنى ابن خلدون على أربعة كُتُبٍ في عِلم الأدب: أدب الكاتِب لابن قُتيبة، وكِتاب الكامِل للمُبرَّد، وكِتاب البيان والتبيين للجاحِظ، وكِتاب النوادِر لأبي علي القالي البغدادي[411]. وكَتَبَ ابن قُتيبة (828-889) كُتيّبًا مُرشِدًا في فقه اللُغة للسكرتير والوزير، وتناولَ كِتاب الكامِل للمُبرَّد الشعر الجاهلي بصورةٍ رئيسية، أمّا كِتاب البيان والتبيين فيحتوي أمثلةً في البلاغة، وأمّا القالي فكَتَبَ إرشادًا إلى الشعر الجاهلي، والمعاني والنحو في القرن العاشر. والمُهم بالنسبة إلى ابن خلدون هو اكتِساب عادة التحدُّث بلُغةٍ عربيةٍ صحيحة، رُبّما من خلال مُعاشرة البدو والعيشِ معهُم، أكثر مِن أهميّة معرفة قواعِد اللغة العربية. ولم يحتج البدوي في القُرون الأبكر إلى قواعِدَ مكتوبة للُغة، بل كانت اللُغة العربية التي يتكلَّمُها سُكّان المُدُن ضعيفةً نوعًا ما.

كان ابن خلدون يكره النثر المصقول، وبخاصةٍ النثر الذي يستعمله نُسّاخ القُضاة. وقد طوَّرَ سكرتير صلاح الدين عِماد الدين الأصفهاني أسلوبًا سلِسًا في النثر تبنّاه الناس واستعملوه في بلاد المشرق الإسلامي، لكنَ ابن خلدون عدَّهُ كاتبًا دونيًّا[412].

كان الأدب يُشير إلى مدى أوسع من الأجناس الأدبية في القُرون الوسطى، وعرَّفَهُ ابن خلدون بالمعرفة التي تتَّسِم بالخبرة في مجال الشعر العربي وتاريخ العرب، إضافةً إلى امتلاك معرفةٍ في كُلِّ عِلمٍ مِنَ العُلوم[413]. ويعني الأدب أيضًا الثقافة العامّة والأخلاق والسُلوك. ويُتوقَّعُ مِنَ الشخص الذي كان موهوبًا بالقُدُرات الأدبية أن يمتلِكَ رصيدًا مِنَ القِصَص التعليمية أو المُسليّة، وبالتالي ليس هُناك تطابُقٌ تامٌّ بين المعنى القديم للأدب الذي كان سائدًا في العُصور الوسطى والمعنى الحديث. فقد كان الأدبُ مُرتَبِطًا بثقافة النُسّاخ وأصحاب الكأس.

خامسًا: استخدام ابن خلدون للُّغة

يجدُرُ بِنا أن نُلقي انتِباهًا إلى مُفردات المُقدِّمَة والطريقة التي استخدمَ بِها ابن خلدون هذه المُفردات. وإنَّ البيان أداةٌ رئيسية في كتابة التاريخ، وقد تدل أمثلةٌ من كتابات المؤرّخين مِن أمثال إدوارد غِبِن ولورد ماكولي، وهيو تريفور روبر وإرك هوبزباوم، القُرّاء البريطانيين على أنّ الأسلوب والبيان لهُما دورٌ أكبر مِن مُجرَّد أداة لإيصال التبصُّرات التاريخية، فهُما مُحرِّكٌ لها؛ فالأسلوب يحمِلُ المعنى ويُشكِّلُ الفِكر. وفضّلَ ابن خلدون، مثله مثل غِبِن، التجريد[414]. لكنَّ ابن خلدون لم يكُن ميّالًا بكثرةٍ إلى استعمال البلاغة لإقناع القارئ، كما لم يستعمل الشرح والوصف المُطوَّل الذي يُعطي الحياة لمظاهِر مُدُن الماضي ومعالِمه، وكان ينقصه فن الدُعابة والسُخرية والنُكتة الموجود عند غِبِن. وكانت الغاية عِند غِبِن إيجاد روح التشويق في بُنية جُمَلِهِ و في فُصول كِتابِهِ، فقد كان مُهتمًّا بكشف نفسية الأبطال في الأحداث التاريخية التي يصِفُها، في حين صوّرَ ابن خلدون الأبطال مُستفيدين أو ضحايا لِلقِوى الاجتماعية الأوسع.

كان الاعتقاد السائد في العالم العربي هو أنّ لُغة القُرآن تُمثّل أفضل أسلوبٍ وبيانٍ في اللغة العربية، وامتثلَ ابن خلدون لهذه النظرة المُتّفق عليها، غير أنّ أسلوبه أقلُّ بيانًا وبلاغةً مِنَ أسلوب القُرآن وبيانِهِ. وعادةً ما كان أصحاب الأسلوب والبيان مِن بلاد المشرق العربي (مصر وسوريا والعِراق). وكما ذكرنا مِن قبل، عدَّ ابن خلدون المؤرِّخَ البغدادي المسعودي «إمام المؤرّخين»، وكان كتابه مروج الذهب قُدوةً ونموذجًا له في كِتابة المُقدِّمَة وكتاب العِبَر. لكنّ المسعودي كَتَب للتسلية والتعليم، وكتابه مملوءٌ بالاستِطرادات المُدهِشَة، في حين كَتَبَ ابن خلدون للتعليم فحسب، ونادِرًا ما استعملَ التكرار اللفظي في نثرِه – كالنصوص التي تتحدّث عن دمار الطاعون وأمجاد القاهِرَة على سبيل المِثال. وعلى الرّغم من تباهيه بأسلوبه الأدبي، كان التكرار اللفظي عادةً عند المؤلّفين العرب في العصور الوسطى، سواء أجادوا الكِتابة أو لم يُجيدوها.

رُبّما كان العرض البسيط لنقاشاتِهِ مبنيًّا أحيانًا على الإلقاء الشفهي لمُحاضراتِهِ، فلم يتردَّد في الإعادة والتكرار ليضمن أنّ قُرّاءهُ سيفهمون ما كَتَبَهُ. وهُناك الكثير مِنَ التكرار في المُقدِّمَة، وقد يكون ذلك نتيجةً لنقل المُحاضرات الشفهية إلى الورق، وقد تكون صعوبة الإحالة المرجعية للمخطوطات عامِلًا آخر هُنا، واستخدم كلمة «رُبّما» عندما أراد أن يُعبِّرَ عن رأيه الشخصي.

إنّ الابتِهالات الدينية والاستشهادات القصيرة من نُصوص القُرآن محجوبةٌ لدى القارئ الغربي المُعاصِر تقريبًا، لكنّها مُنتَشِرَةٌ في نص المُقدِّمَة، وليس على نحوٍ روتيني مُتكرِّر، فهي تعمل كشكلٍ مُطوّل مِنَ التوضيح في نهاية كُل مقطع: «ومن يهِد اللهُ فهوَ المُهتد، ومن يُضلِل فلن تَجِدَ لهُم أولياء مِن دونه»، «واللهُ غالبٌ على أمره»، «فإنّ الله غنيٌ عنِ العالمين»، «يولِجُ الليل في النهارِ ويولج النهار في الليل».

أثنى كُلٌّ مِن روزنتال وغِب على أسلوب ابن خلدون وبيانِه (على الرّغم من اختلاف رأييهما في ماهيّة هذا الأسلوب)، لكنَ سلفستر دي سيسي وجد أسلوبه صعبًا لحذفِهِ حروف الجر الضرورية، ولاستطراده مِن موضوعٍ إلى آخر أحيانًا. ووَجَدَ فانسه مونتي، الذي ترجم المُقدِّمَة إلى اللغة الفرنسية في القرن العشرين أسلوبها مسهبًا وعلّق عليها قائلًا: «إنّ النثر فيها ليس فنيًّا»[415]. (سنتحدَّث عن سلفستر دي ساسي وروزنتال وغِب ومونتي في الفصل التّالي). ولم يختَلِف الباحثون المُعاصِرون في جودة نثر ابن خلدون فحسب، بل وصلوا أيضًا إلى نتائِج مُختَلِفَة في معنى ما كَتَب وأهميّته، وسوف تبرز هذه الاختلافات بكثرةٍ في نقاشنا في الفصل المقبل.

الفصل العاشِر

أغرب ما قيل في المُقدِّمَة

هُناك آراءٌ كثيرة (Quot homines, tot Sententiae)

«لا يُمكِنُني مؤخَّرًا أن أستَنبِطَ شيئًا من وراء الحقائِق الواضِحَة سوى أنَّهُ مارس العمل اليدوي وأخذَ شمَّةً وأنَّهُ ماسونيٌّ، وكان في الصين، وأنَّهُ كَتَبَ الكثير».

كونان دويل، «The Red-Headed League»

كان لابن خلدون أثرٌ ضئيلٌ في مُعاصريه وخُلفائه المُباشرين الذين كتبوا في تاريخ السلطنة المملوكية والأندَلُس والمغرِب. وقد قرأ بعض المؤرّخين المغارِبَة المُقدِّمَة واستعملها. واستشهد الباحث الأندلُسي مِنَ القرن الخامِس عشر ابن الأزرق بكِتابات ابن خلدون بكثرةٍ في رِسالته في السياسة بدائِع السِلك، غير أنّهُ لم يستوعِب منهجية ابن خلدون على الرّغم من استخراجِهِ حقائِقَ وتبصُّراتٍ مِنها[416] . ولم يؤسِّس ابن خلدون لمدرسة تأريخ من مؤرّخين خلدونيين ونسيَ الناس عمله في العالم العربي. حاول ليون الأفريقي، وهو عالِمٌ مغربيّ، تقديم ابن خلدون إلى الغرب، بعد أن سَجَنَهُ القراصِنَة وتنصَّرَ في إيطاليا، لكنّهُ أخفق في هذه المهمّة، وذَكَرَهُ في كتابه وصف أفريقيا الذي نُشِرَ باللغة الإيطالية سنة 1550.

كان الأتراك العُثمانيون من أوائل المُعجبين بابن خلدون، وقد تكون نُسَخٌ مِنَ المُقدِّمَة من ضمن المخطوطات التي نُهِبَت وعادت إلى إسطنبول بعد غزو السُلطان سليم مصرَ المملوكية سنة 1517. كانت الإمبراطورية العُثمانية في القرن السادِس عشر في أوجّ توسُّعِها، وانتصاراتُها تتحقّقُ

في كُلِّ مكان، ونشأت شُكوكٌ بعد قرنٍ مِن تلك الحقبة لدى الاستخبارات التركية حول استِمرار حُكمِهِم. ووَضَعَ كاتِب جلبي سنة 1653، ويُعرف باسم حاجّي خليفة، أعمال ابن خلدون في كشف الظُنون، وهو فهرسٌ يضمّ 14,500 عنوان مِنَ الكُتُب باللغة العربية والتُركية والفارسية. كما ألّفَ مُذكَرةً وضعت الخُطوط العريضة لحياة الأنظمة الحاكِمَة: صعودُها وركودُها وسُقوطُها على النمط الخلدوني. واعتقد كاتِب جلبي أنّ الامبراطورية العُثمانية كانت تُظهِر العلامات الأولى لعُمر الشيخوخة. ثُمّ أنتج نعيما (؟-1716) وهو مؤرِّخٌ ومِنْ مُريدي كاتب جلبي، تاريخًا يبدأ بنقاشٍ عام لصعود المُجتمعات وسُقوطِها، وتحدّث في نقاشه هذا عن ابن خلدون، وأثنى عليه قائِلًا عنهُ إنّهُ «أعظم المؤرّخين». كما اعتمد أحمد بن لُطف الله، وهو مُنجّمٌ يعمل في البلاط (؟-1702) اعتمادًا كبيرًا على ابن خلدون في تاريخه العالمي. وخِلافًا لابن خلدون، تأمّل الأتراك بإمكان وضع حدٍّ لسقوط نِظام حُكمِهِم. وتُرجِمَت الفُصول الخمسة الأولى مِنَ المُقدِّمَة سنة 1749 إلى اللُغة التُركية، وترجمها شيخُ الإسلام بيري زاده محمد أفندي[417]. وقرأ مُحمّد علي، حاكِم مصر بين سنة 1805 و1848 ابن خلدون وأعاد ترجمة المُقدّمَة إلى اللغة التُركية. ولرُبّما كان للفكر الاجتماعي والسياسي لابن خلدون وكتابات مكيافيلّي وما كُتِبَ عن حملات نابليون دورٌ في تشكيل قدرات محمد علي السياسية.

يظهر ابن خلدون ظهورًا مُختصرًا في كتاب المكتبة الشرقية لبارتلمي ديربلوت (Barthélémy d’Herbelot) (نُشِرَ أول مرة سنة 1697)، وهو تصنيفٌ اعتمد اعتمادًا كبيرًا على كشف الظُنون لحاجّي خليفة. ويقول فيه تحت عنوان «تاريخ ابن خلدون» إنّهُ «تاريخٌ قويٌ وشامل»، وهذا يكفي. وتقول هذه الترجمة لابن خلدون إنّهُ جاء مِن حضرموت، وأصبح قاضيًا رئيسيًّا في حلب، وأسَرَهُ تيمور في سمرقند وتُوفيَّ فيها سنة 808 للهجرة، وإنّ تاريخ الوفاة صحيح على الأقل[418]. كان المُستشرِقان البارِزان أنطوان إسحاق سيلفستر دي ساسي وجوزيف فون هامر بورغستال هُما اللَّذان اكتَشَفَا المُقدّمَة في الغرب ونَشَراها في بداية القرن التاسِع عشر. وقام كُلٌّ مِن كواتريمير ودي سلين بتحقيق النص وترجَمَتِه (وكِلاهُما مِن تلاميذ دي ساسي). وعلى الرّغم من أنَّ سيلفستر دي ساسي كان أوّل من نَشَرَ ترجماتٍ لمُقتطفاتٍ قصيرةٍ مِنَ المُقدّمَة في كِتابه، يبدو أنّ هامر بورغستال كان أوّلَ من رَجعَ إلى مراجِع لابن خلدون، وذلك بِفضلِ قراءاتِهِ الواسِعَة لمؤرّخين أتراك.

كان جوزيف فون هامر بورغستال (1774-1856) تُرجُمانًا نمساويًّا (عَمِلَ في الترجمة الفورية في بِلاد المشرِق)، ثُمّ شَغَلَ منصبًا وقصرًا في ستيريا، وكَرَّسَ نفسهُ للبحث العِلمي بعد ذلك. وهو معروفٌ بكِتابِهِ المُكوّن مِن مُجلَّدات عدة عن تاريخ الإمبراطورية العُثمانية، وكان مُترجِمًا غزير الإنتاج ومُتهوِّرًا مِنَ اللغات التُّركية والفارسية والعربية. وأخذ انطِباعًا خاطِئًا أنّ ابن خلدون كان بربريًّا (كما فعل سيلفستر دي ساسي)، ومِنَ الطبيعي أن يأخذا هذا الانطِباع، فقد كان ابن خلدون مُتحمِّسًا للبربر[419].

وَصَفَ هامر بورغستال في كِتابه سُقوط الإسلام بعد القُرون الثلاثة الأولى للهِجرة ابن خلدون بمونتسكيو العَرَب، وهو وصفٌ التُصِقَ بِهِ وعلَّقَ عليه مُعلِّقون لاحقون وأفاضوا في شرحه[420]، وإنّ هذه المُقابلة عادِلةٌ نوعًا ما. وألَّفَ شارل لوي دوسيكوندا (Baron de Montesquieu) (1689-1755) كتاب روح الشرائِع (L'esprit des lois) (1748)، وقد اشتُهِرَ بِهِ، وهو يُقدّمَ مسحًا واسِعَ النِطاق لأصنافٍ مُختَلِفَة مِنَ المُنظّمات الاجتماعية حول العالم والعوامِل التي تحكُم صِناعة القوانين، إضافةً إلى الكيفية التي تحكُمُ بِها القوانين تأسيس الدُوَل والحِفاظ عليها. وقد ركَّزَ مونتيسكيو تحديدًا على دَور البيئة والمناخ في تكوين الثقافة (كما فَعَلَ ابن خلدون في النِقاش التمهيدي الثاني في المُقدِّمَة). كما ألّفَ مونتسكيو كتابًا بعُنوان اعتبارات في أسباب عَظَمَة الرومان وسُقوطِهِم، بحَثَ فيه عن الأسباب الاجتماعية الكامِنَة وراء صُعود الإمبراطورية الرومانية وسُقوطِها[421]. وقد نَمَت الدولة الرومانية بسبب حجمِها واقتِصادِها، وسَقَطَت بسبب الفساد الناجِم عن التوسُّع المُفرِط. وسعى في هذه القِصَص لإيجاد قواعِدَ تاريخية ودُروسٍ عامّة تُلائِم الوضع العالمي[422]. ولاحَظَ الطهطاوي، وهو كاتبٌ مصريٌ دَرَسَ في باريس في عشرينيات القرن التاسِع عشر ((1820 عن مونتسكيو ما يلي: «يُلَقَّب عندهم بابن خلدون الإفرنجي، كما أنَّ ابن خلدون يُقال لهُ عندهُم أيضًا مونتسكيو الشرق، أي مونتسكيو الإسلام»[423].

أوّلًا: قراءاتٌ فرنسيةٌ والاستعمار الفرنسي

كان هامر بورغستال على صِلَةٍ علميةٍ حميميةٍ بالكاتِب سلفستر دي ساسي، غير أنّهُ لم يتّفِق معهُ دائِمًا. وكان أنطوان إسحاق سلفستر دي ساسي (1758-1838) أوّل من نَشَر ترجماتٍ لمُختاراتٍ مِنَ المُقدِّمَة. وقال الطهطاوي: «اجتمعتُ في باريس إلى فاضل مِن فُضلاء الفرنساوية

شهير في بلاد الإفرنج بمعرفة اللغات المشرقية، خصوصًا اللغة [اللغتين] العربية والفارسية يُسمى ‹البارون سلوستري داساس› وهو مِن أكابر باريس وأحد أعضاء جملة جمعيات من عُلماء فرنسا وغيرها». وفي حين أثنى الطهطاوي على قُدرة سلفستر دي ساسي في قراءة اللُغة العربية والترجمة مِنها، لاحَظَ أنّهُ «لا يُمكِنه أن يتكلَّم بالعربية إلّا إذا كان بيده الكِتاب»[424]. وبالطبع كان سلفستر دي ساسي شخصيةً مرموقة، فقد كان أُستاذًا في المدرسة العُليا للُغات الشرقية الحيّة التي تأسَّسَت سنة 1795 بِهَدَف دَعم التجارة الدَولية والدبلوماسية. على الرّغم من هذه الأهداف النفعية، لا يبدو أنّ سلفستر دي ساسي اهتمَّ كثيرًا باللُغات الشرقية، واستعمل بدلًا مِن ذلك مُقتطفاتٍ مِنَ القُرآن وألف ليلة وليلة كنُصوصٍ تعليمية أساسية لهُ. كما كان عُضوًا في الأكاديمية العُليا للنُقوش والأدب (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres) منذ سنة 1785 ومؤسِّسًا للجمعية الآسيوية (1822). وحقَّقَ مقامات الحريري، وألَّفَ كِتابًا في قواعِد اللغة العربية، وترجمَ أحيانًا وثائِقَ رسمية إلى اللُغة العربية وانتُخِبَ نبيلًا عن فرنسا سنة 1832. وعلى الرّغم من وجود مُستشرقين عُلماء مِن قبله اختصّوا في لُغات العالم الإسلامي وثقافاتِهِ، فإنّهُ كان المؤسِّسَ الحقيقي لهذا الفرع مِنَ الاستشراق الأكاديمي، ودَرَّسَ مُعظم أفراد الجيل التّالي مِنَ رُوّاد المُستشرقين، ليس في فرنسا فقط، بل في أوروبا.

قَدَّمَ سلفستر دي ساسي ابن خلدون لأوروبا في كتابه Chrestomathie arabe، الذي ضمَّ ترجماتٍ مملوءةً بالتعليقات مِنَ المُقدِّمَة، تحدّثت عن تميُّز التاريخ والقواعِد الكامِنَة وراءهُ، وعن الأماكِن الخاضِعَة لسُلطة الخليفة، وعلامات الحُكم الملكي المُتنوِّعَة، وفن الخط. ويقول سلفستر دي ساسي إنّ المُقدِّمَة تتمتّع بشُهرةٍ واسِعة في المشرِق، وتستحِقُّ بالطبع هذه السُمعة. واستهلَّ تعليقاته بِنبذةٍ قصيرةٍ عن حياة ابن خلدون يستشهد فيها بما قالهُ حاجّي خليفة عنهُ بأنّهُ كان قاضيًا في حلب وكيف أنّ تيمور أعادهُ أسيرًا إلى سمرقند وغير ذلك مِنَ المعلومات الخاطئة منه ومِن مصادِرَ أُخرى عن ابن خلدون، قبل أن ينتَقِل إلى معلومات المؤرِّخ المصري أبي المحاسِن ابن تغري بردي الصحيحة التي يُعتَمَد عليها. عَمِلَ سلفستر دي ساسي مِن أربع مخطوطات مِنَ المُقدِّمَة، وتُظهِرُ تعليقاتُه على مُقتطفاتِهِ المُختارة عِلمًا غزيرًا مُدهِشًا. ولاحظ أنّ المُقدِّمَة تُرجِمَت إلى اللُغة التركية وهذا يدُل على أنّ هامربورغستال لَفَتَ انتِباههُ بدايةً إلى هذا النص[425]. نَشَرَ سلفستر دي ساسي بعد ذلِكَ مزيدًا مِنَ المُقتطفات مِنَ المُقدِّمَة تتناول صيد الكُنوز، ورعاية الأنظِمَة الحاكِمَة القويّة للعمارة، والعُلوم اللسانية، وعِلم الجَدَل، والتصوُّف[426]. وتابَعَ تلاميذ سلفستر دي ساسي وخُلفاؤهُ، بمن فيهم

كوكبرت دي مونتبرت (Coquebert de Montbret)، وكواتريمير دي سلين (Quatremère de Slane)، وغارسِن دي تاسي (Garcin de Tassy)، عملية وضع ابن خلدون على الخريطة الثقافية الأوروبية. كان الفرنسيون هُم من ألّفوا مُعظم الأعمال عن ابن خلدون لمدّةٍ طويلة؛ إذ إنَّ احتلالهم الجزائِر (الذي بدأ سنة 1830) والمحمية التي أسّسوها تِباعًا في المغرِب يعني أنّهُ كان هُناك خُبراء فرنسيون يهتمّون اهتِمامًا شديدًا بما قاله ابن خلدون عن العرب والبربر في شمال أفريقيا، على الرّغم من أنّ سلفستر دي ساسي كان مُهتمًّا اهتِمامًا رئيسيًا بـ المُقدِّمَة مِن ناحيةٍ لُغوية.

كان تلميذ دي ساسي، إتيينمارك كواتريمير (1782-1857) يُفضِّلُ القِراءة عن المشرق بدلًا مِنَ الذهاب إليه، ومِثلُهُ مِثل مُرشِدِه سلفستر دي ساسي، كان جانسنيًا وكان اهتِمامهُ الأول بالكتاب المُقدَّس وباللُّغات التي قد تُساعِد على دِراسة النّص المُقدَّس. وأصبح أستاذًا في كوليج دو فرانس (Collège de France) سنة 1819، ثُمّ توسّعت اهتِماماتُهُ لاحِقًا وحقَّقَ نُصوصًا باللغات العربية والتُركية والفارسية، وكان اهتِمامه الرئيسي في هذه النُصوص لُغويًّا. كان ناقِدًا حادًّا لأعمال الآخرين نَظَرًا إلى شخصيته المُتزمّتَة والصارِمة، فلم يتّفِق مع دي ساسي، وسَخِرَ مِن ادّعاء شامبليون بأنّهُ فكَّ رُموز الكتابات الهيروغليفية المصرية، فَنَفَرَ منه الناس على نطاقٍ واسِع. وقد عَدَّهُ روزنتال باحِثًا مُتعدِّد المزايا، لكنّهُ كان على خِلافٍ مع زُملائِهِ والعالم عمومًا[427]. ونُشِرَت ترجمته لمُقدِّمَة ابن خلدون المُكوّنة مِن ثلاثة مُجلَّدات سنة 1858 بِعُنوان Prolégomènes d’Ebn Khaldoun بعد وفاتِهِ، من دون تصحيحٍ ولا مُقدِّمَة. وسَبَقَت نُسختَهُ نُسخةٌ عربيةٌ رديئةٌ أصدرها نصر الحوريني بِناءً على مخطوطتَين فقط. لكنّ كواتريمير كان قادِرًا على استِعمال أربع مخطوطات، كانت إحداها أقدم مخطوطة موجودة للمُقدِّمَة تعود إلى تسعينيات القرن الرابع عشر 1390، وكانت هُناك أخطاءٌ مطبعيةٌ كثيرةٌ في هذه الطبعة، وانتقد راينهارت دوزي، المُستَعرِب الهولندي البارز الذي أحبّ الدُخول في القُصاصات الجَدَلية، هذه الطبعة نقدًا مُفصّلًا، واعتقد أنّ نُسخة كواتريمير كانت قديمةً جدًا[428].

وُلِدَ وليام ماك غوكِن (William Mac-Guckin) بارون دو سلين (1801-1878) في بلفاست، لكنَّهُ تابَعَ مسيرته في البحوث في باريس، حيث كان تلميذًا لسلفستر دي ساسي. أرسلتهُ الحُكومة الفرنسية والجيش الفرنسي في مهمّات عدة إلى الجزائِر، وترجم في الجزائِر بدايةً التعريف، ونشرهُ في سِلسلةٍ مِنَ الأعداد في الدورية الآسيوية

(Journal asiatique)، ثُمَّ ترجمَ مُقتطفاتٍ طويلةً مِنَ كِتاب العِبَر بعُنوان تاريخ البربر والعرب (Histoire des Berbères et des Arabes) (1852-1856)، وتكفّلَت وزارة الحرب الفرنسية بِترجمة هذا العمل. ونَشَرَ في السنوات 1862 و1865 و1868 ترجمة كواتريمير للمُقدِّمَة بعُنوان «Prolégomènes historiques»». واستخدم دو سلين شُروح ترجمتِهِ للهُجوم على كفاءة نُسخة كواتريمير، لكِنّه حَذَفَ الأجزاء التي وَجَدَ ترجمتها صعبةً جدًا، وبخاصّةٍ الشِعر، واكتفى بِتلخيص عرض ابن خلدون لأعمال الزايرجة (وكانت هذه استراتيجيا مفهومة؛ إذ إنَّ عرض ابن خلدون لهذه الأداة كان غامضًا جدًا). ورأى دي سلين كلمة «عصبية» بمعنى روح الجسم (Esprit de Corps)، وتُعطي هذه الترجمة جُزءًا مِنَ المعنى، لكنّ المُعلِّقين الفرنسيين المُتأخّرين أعطوها دلالةً برجزونيّة(Bergsonian Overtone) مِنَ الاندِفاع الحيوي، وتُرجِمَ معنى كلمة «العصبية» ترجمةً مُضلِّلَة أعطت حياةً قويةً عزَّزَت مِنَ الإبداع الإنساني مع المُضي قُدُمًا إلى الأمام. وبينما انتَقَدَ البعض ترجمة دي سلين لِكونِها فضفاضةً في معناها لدرجة أنّها ابتعدت من المعنى الأصلي، كان راينهارت دوزي، الناقِد الحاد والهجومي عادةً، مُتحمِّسًا لها[429]. وفي حين صمت مؤرّخ البلاد الإسلامية في القرن العشرين مارشل هودغسون بشأن ترجمة دي سلين للمُقدِّمَة ولم يمدحها، فإنّه كان ناقِدًا شديدًا لنُسخة دي سلين مِن كتاب العِبَر، ولاحَظَ أنَّهُ وَجَدَ صُعوبةً في النُصوص العربية التي ترتَفِع عن مُستوى تعابيرمِثل« مَنْ قَتَلَ مَن»، وأضافَ قائِلًا إنَّ دي سلين كان يميلُ إلى حذف النُصوص التحليلية أو الفلسفية[430].

حصلت ترجمة دي سلين على تمويلٍ رسمي، رُبّما لافتِراض أنَّ فهمًا عميقًا للمُقدّمَة وكِتاب العِبَر قد يُساعِد على إتمام المشاريع الفرنسية الاستعمارية في شمال أفريقيا، وبالطبع، فإنَّ الأكاديميين الفرنسيين الذين درَّسوا في الجزائِر ووهران أساؤوا فهم هذه الكُتُب لأغراضهم الخاصّة. وكان إميل فيليكس غوتيي (Emil-Félix Gautier) (1864-1940)، الذي دَرَّسَ في جامعة الجزائِر أكثر مِن ثلاثين سنة، جُغرافيًّا سعى لإيجاد روابِطَ بين الجيولوجيا والتاريخ، وطَرَحَ في كِتابِهِ أسلَمَة شمال أفريقيا: القُرون الغامِضَة في المغرِب (L'Islamisation de l'Afrique du Nord: Les Siècles Obscures du Maghreb)السؤال الآتي: لماذا لم يتوحَّد شمال أفريقيا مرّةً أُخرى بعد سُقوط الإمبراطورية الرومانية؟ يَضَع غوتيي مُعظم اللوم على العَرَب، فقد ساوى بينهم وبين البدو، وبين البدو والمُدمِّرين العدميين. على الرّغم من أنّه لم يذكر أنَّ ابن خلدون استعملَ كلمة «عرب» بمعنيين مُختلفين، فإنَّهُ استشهدَ بترجمات دي سلين لدعم أُطروحَتِهِ، وأعطى بُعدًا

ملحميًّا تقريبًا لنِزاعٍ قديمٍ يعود إلى قرونٍ طويلة بين البدو والمُستوطنين، والذي يتطابق مع النِزاع بين العَرَب والبربر. ويقول غوتيي إنّ العرب لم يكُن لديهم مفهوم الدولة، واهتمّوا بِالنَسَب فحسب، واستشهد تحديدًا بأقوال ابن خلدون ليقول إنّ غزو الهلاليين لإفريقيّة في القرن الحادي عشر كان كارِثَةً على المغرِب، مثل «سرب الجراد» لابن خلدون، وأنَّنا ما زِلنا نشعُرُ بآثاره في القرن العشرين. ولم يستطِع البربر أن يُقاوِموا الغزو العربي بسبب المُنافسة بين بدو الزناتة وفلّاحي الصنهاجة، فتاريخ المَغرِب بأكمَلِهِ هو «سلطة مُخلّطة» وثقافةٌ أخفقت في التطوّر بالطريقة التي تطوّرَت بِها أوروبا.

كان العَرَب مثل الأطفال ولم يكُن تاريخهُم تاريخًا لائِقًا، لكنّ ابن خلدون كان مُميّزًا وفريدًا مِن نَوعِه، «فهو يسحق الجميع بِعَظَمَتِه». (وعندما وصفهُ غوتيي بالعظيم، لم يكُن يقصِد أنَّهُ بهيج وسهل المِراس، بل كان يقصِد أنّهُ عبقري). فقد كان ابن خلدون مؤرِّخًا مُحتَرمًا، مِثل جوينفل (Joinville) ودوق دو سان سيمون (Duke de Saint Simon)، إذ كانت نظرتهُ إلى التاريخ نظرةً غربيةً، وكان «عبق عصر النهضة» واضِحًا في فِكره. كانت غاية غوتيي وعدّة باحثين آخرين تجريد ابن خلدون مِن هويّتِه العربية السطحية التابِعَة للعصور الوسطى، وإظهاره على أنَّهُ رجُلٌ فرنسيٌّ عصريٌّ بحقيقتِهِ، وعلى أنَّهُ يؤيّدُ الإمبراطورية الفرنسية في شمال أفريقيا[431]. كما استعمل وليام مارسيه (William Marçais) (1872-1956)، وهو أكاديميٌّ مُستَعرِبٌ دَرَّسَ في الجزائِر وكان داعِمًا مُتحمِّسًا للاستِعمار الفرنسي، عِلمَهُ للاستِخفاف بالثقافتين العربية والبربرية. وكانت اللُغة العربية بازدواجية لِسانِها بين الفُصحى والعاميّة غير قابِلَة للعِلاج. ولم يكُن للبربر أيُّ حِسٍّ اجتِماعي أو إبداعٍ فردي[432].

حاربَت فرنسا في الخمسينيات والستينيات مِنَ القرن العشرين للإمساك بقبضَتِها على الجزائِر، لكنّ عددًا مِنَ الخُبراء بالعالم العربي، بمن فيهم لوي ماسينيون (Louis Massignon) وإيف لاكوست (Yves Lacoste) وماكسيم رودينسون (Maxime Rodinson) أيَّدوا استِقلال الجزائِر. وكان فانسن مونتي (Vincent Monteil) (1913-2005)، الذي أعاد تَرجمة المُقدِّمَة، واحِدًا مِنهُم، وكان عملهُ استثنائيًّا، تخرَّجَ في الكُليّة العسكرية في سان-سير (Saint-Cyr)، وأدّى خدمتهُ في المغرِب، حيث أتقنَ اللُغة العربية، قبل أن يلتَحِقَ بالسفارات الفرنسية في عواصِمَ عدة لدُولٍ في الشرق الأوسط مُلحَقًا عسكريًّا. حاربَ مِن أجل الفرنسيين الأحرار خلال الحرب العالمية

الثانية، وأدّى خِدمتهُ لاحِقًا في كوريا والهند الصينية، وكان عضوًا مدة قصيرة في حُكومة جاك سوستيل في الجزائِر، حيث تمّ توظيفُهُ لتأييد جبهة التحرير الوطنية المُتمرِّدَة FLN، لكنّهُ استقال بعد ذلك بوقتٍ وجيز احتِجاجًا على استعمال فرنسا أساليب التعذيب. وشَجَبَ مُمارسات القمع في الجزائِر والمغرِب، وكانت لديه اتِّصالاتٌ سِريّةٌ مع ثُوّار الجزائِر، وفضّلَ التفاوُض مع قائِد جبهة التحرير الوطنية في الجزائِر، ثُمّ تَرَكَ الجيش وتبوّأ مناصِب أكاديمية في لُبنان والسنغال. كَتَبَ عن الرحّالة العَرَب إضافةً إلى ترجمته للمُقدِّمَة، واجتَمَعَ إلى المُستشرِق المعروف والرَجُل المسيحي التقي لوي ماسينيون سنة 1938 وعدّهُ سيّدهُ المُوقَّر، وألَّفَ كِتابًا عنهُ نشرهُ سنة 1987. أسلَمَ مونتي سنة 1976 وهُو في الرابِعة والستّين مِن العُمر، وشنَّ حملةً نيابةً عن الفلسطينيين لتأييد قضيتِهِم، ودَعَمَ الثورة الإيرانية. دَرَّسَ في سنواتِهِ الأخيرة في جامعة فنسين (Vincennes)[433].

أصدر مونتي ترجمةً للمُقدِّمَة مُكوّنةً مِن ثلاثة مُجلّدات بِعُنوان نقاشٌ في التاريخ العالمي بِهَدف أن تحِلَّ ترجمته مكان نُسخة دي سلين؛ إذ إنّها أقرب إلى أفكار ابن خلدون. وقدَّمَ مونتي ابن خلدون في مُقدِّمة ترجمته رائدًا في أفكاره سَبَقَ فكر مكيافيلّي وفكر عصر التنوير الفرنسي، وكأنَّ ذلك لم يكُن كافيًا، فقد أسَّسَ ابن خلدون عِلم الاجتِماع واستَبَقَ داروين (اعتَمَدَ مونتي هُنا على نصَّين مِنَ المُقدِّمَة وَضَعَ فيهما ابن خلدون القِردَ قبل الإنسان مُباشرةً ضمن سلسلة الوُجود العُظمى). بعد أن لاحَظَ مونتي تحفُّظ ابن خلدون وبُعدهُ من ذاتِهِ في كِتاباتِهِ، عاد إلى علم التنجيم لكي يفهم شخصية المؤلِّف فهمًا أفضل. ويبدو أنّ بُرج ابن خلدون كان بُرج الجوزاء، أي أنّهُ كان بارِعًا وفضوليًّا وقادِرًا على الجمع بين العقل والخيال، ولا بُدَّ أنَّهُ كان اجتماعيًّا وكريمًا، وميّالًا أيضًا إلى الانزِعاج والتشاؤم، والعِناد السُلطوي والغرور. وكان مِنَ المُمكِن أن يكون مُتقِنًا للعُلوم والأدب والسياسة والإدارة العُليا[434]. علينا أن نتأمّل كيف استطاع مونتي معرِفة كُلّ ذلك مِنَ النُجوم، إضافةً إلى معرفته هذه الأمور مِن قراءتِهِ للمُقدِّمَة والتراجِم القصيرة المُتنوِّعَة التي ألَّفَها العرب في العُصور الوُسطى.

ثانيًا: الألمان

لم يكُن للألمان مُستعمراتٌ في العالم العربي في القرن التاسِع عشر يستطيعون مِن خِلالِها تطبيق تبصُّراتٍ مُستمدَّةً مِنَ المُقدِّمَة، بل حثَّتهُم قراءاتُهِم لها على الابتِعاد من الفلسفة الوضعية

(Positivism) السريعة التي تُحرِّكُها الحقائِق وأحداث التسلسُل الزمني المبنية على القص واللصق. وإنّهُ مِنَ الصعب التفكير كيف كان الناس ينظرون إلى الماضي في القرن التاسِع عشر؛ فقد كان التاريخُ الثقافي أمرًا جديدًا في ذاك القرن- أي ليس تاريخ المُلوك والمِلكات والمعارِك فحسب، بل روايات عن الظواهِر الاجتِماعية، والعادات، والتطوُّرات الاقتِصادية، إضافةً إلى الإنتاج الفنّي والأدبي. ومِنَ الأمثِلَة الرائِدَة على ذلك الفصل الشهير لماكولي عن إنكلترا في حُكم المِلكَة آن في كِتابه تاريخ إنكلترا (History of England) (1855-1861) وكِتاب جاكوب بوركهاردت حضارة عصر النهضة (1860) (Civilization of the Renaissance). ولرُبّما ما كان للاكتِشاف الغربي لابن خلدون أن يتِم قبل القرن التاسِع عشر، فمِنَ الصعب إيجاد تشابُهاتٍ وسوابِقَ لأفكاره قبل ذلك.

منَ المُمكِن أن يكون الباحثون الألمان والنمساويون قد اهتمّوا بابن خلدون تحديدًا، بسبب الأثر الواسِع لهيغل في كتابة التاريخ الألماني، وكان هيغل قد أقحَمَ التاريخ في نِظامٍ فلسفيٍ كبير. وقد تأثَّرَ المُستَعرِب النمساوي ألفرِد فون كريمر (Alfred von Kremer)(1828-1889) في مُقارَبَتِهِ للثقافة الإسلامية بهيغل تأثُّرًا شديدًا بلا شك، كما تأثَّرَ بالفيلسوف ورجُل الدين والشاعِر والناقِد الأدبي غوتفريد هردر .(Gottfried Herder)كان فون كريمر مِن رُوّاد حركة الابتِعاد من اهتِمامات الاستشراق الألماني الفيلولوجية (اللغوية) المحدودة؛ فقد سعى إلى إنتاج صورةٍ شامِلةٍ عن الثقافة الإسلامية وإلى مُقابلتِها بثقافاتٍ أُخرى. ونَشَرَ سنة 1879 كِتابًا بِعُنوان ابن خلدون وتاريخه الثقافي للعالم الإسلامي(Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte des Islamischen Reiche)، الذي نُشِرَ في انبِثاقات أكاديمية فيينا الإمبريالية للعُلوم، واعتَمَدَ في هذه الدِراسة على مخطوطاتٍ عربية للمُقدِّمَة، بدلًا مِن ترجمة دي سلين،وهو كان يرى في الثقافة أو الحضارة تعبيرًا كامِلًا عن الناس والشُعوب. وترجَمَ كريمر «العصبية» أحيانًا بِمعنى الروح المَدَنية وأحيانًا بِمعنى الفِكرة القومية (والتي رآها مُحرِّكًا للتاريخ)، والغريب في الأمر أنَّهُ قال إنّ الإسلام لم يكُن مُهِمًّا جِدًّا في تفكير ابن خلدون. وكان ابن خلدون فريدًا مِن نوعه في العالم العربي، فكان فِكرُهُ أصيلًا ولم يسبِقهُ أحدٌ في تميُّزِهِ، فكان وليدَ عصره (وتَبِعَ باحثون معاصرون عدة في فِكر ابن خلدون فون كريمر في ذلِك التأويل). لكِنَّ فون كريمر، الذي كان يؤمِن بفِكر هيغل القائِل بتقدُّم الدَولة وروح الإنسان، وَجَدَ النموذج الدَوري للتاريخ مُتشائِمًا وغير جذّاب[435].

كغيرِهِ مِن مُفكِّري القرن التاسِع عشر الكُثُر، وَجَد فون كريمر ابن خلدون شخصًا مُتفائِلًا وماديًّا، وأصبح عدُّ ابن خلدون سابِقًا في فِكره لكونت أمرًا شائِعًا في دِراسات ابن خلدون. وقال أوغست كونت (Auguste Comte) (1798-1857)، مؤسِّس عِلم الفلسفة الوضعية، ورُبّما أيضًا مؤسِّس عِلم الاجتِماع في الغرب، إنّ المعرِفَة الحقيقية بِأكمَلِها عِلمية ومبنية على الظواهِر التي يُمكِنُ مُلاحظتُها وإدراكُها. لكِنَّ عِلم الاجتِماع لا ديني واستِقرائي، بينما لم تكُن رؤية ابن خلدون للمُجتَمَع كذلِك.

ثالثًا: توينبي ومُعجبوه

لم يُبدِ العالَم الذي يتحدّث اللُّغة الإنكليزية انتِباهًا كبيرًا لأفكار ابن خلدون حتّى اكتَشَفَهُ المؤرِّخ العالمي أرنولد توينبي (1889-1975)، وعدّهُ أحد أسلافِهِ مِنَ المُفكِّرين. وبعد أن وصف المُقدّمَة قائِلًا: «إنَّها أعظمُ عَمَلٍ مِن نوعه ألّفَهُ إنسان»، أثنى على الثقافة الإسلامية ودافَعَ عنها: «إنّ المُقدّمَة تشُعُّ نورًا ساطِعًا خِلافًا للوَرَق الداكِن الذي تومِضُ مِنهُ». وكان ابن خلدون شخصًا مُتميّزًا في تاريخ الحضارة، فقد كانت حياتُهُ الاجتِماعية بمُجمَلِها انعِزاليةً وفرديةً وقصيرة[436].

كان توينبي قد قرأ القِراءات الكلاسيكية بعُمقٍ وفهم، مثل ما فَعَلَ فيكو، وبدأ حياتهُ بِالتركيز على الكِتابات الكلاسيكية، وكان يُحاضِر عن ثوسيديديز (Thucydides) عند اندِلاع الحرب العالمية الأولى. كان أُستاذَ كُرسي كوريس للدِراسات الإغريقية (اليونانية) في جامِعَة لُندُن لمدّةٍ قصيرةٍ بعد الحرب، قبل أن يُصبِحَ رئيسَ الدِراسات في المؤسّسَة المَلَكية للشؤون الدَولية (المعروفة أيضًا بـ Chatham House). وقال عنهُ ألبرت حوراني، المُختص بِدراسات الشرق الأوسط، والذي عَرفَهُ ووقَّرَهُ، إنّهُ شخصٌ دافئٌ، وكان مزيجًا مِنَ الدِفء والمسافة، وكان يُفكِّرُ دائِمًا بأفكارٍ عظيمةٍ عن تاريخ العالَم. أبدى حوراني مُلاحظاته حول سعي توينبي التاريخي-الروحي: «إنَّهُ مِنَ الصَعب ألّا نُلقي أُذُنًا صاغية، لتوينبي وهو يكتئِب لحال الحضارة، لمُعاناة شخصٍ يكتئِبُ لِنفسه. وإنّ كِتابه دراسة للتاريخ (A Study of History) سيرةٌ ذاتيةٌ روحيةٌ فريدةٌ مِن نوعِها»[437].

كما هي الحال مع ابن خلدون وإدوارد غِبِن، أعطَت الأنقاضُ الدافِعَ الأوّلي لتأمُّلات توينبي في سُقوط الحضارات وأسبابِها. وكَتَبَ غِبِن في مُسوّدةٍ لمُذكَّراتِهِ ما يلي: «كان الرُهبان الحافي الأقدام يقيمون صلاتَهُم عِند معبد جوبيتر في روما في 15 أكتوبر/[تشرين الأوّل] 1764، عِندما

جَلستُ مُتأمِّلًا على أنقاض الكابيتول، وعِندها خطرَت بِبالي فِكرةُ كِتابة سُقوط هذه المدينة»[438].
وكان الإيحاءُ الأوّليُّ الذي جاء لتوينبي لِكتابة كِتابه دِراسة التاريخ، بعد مشاهدته أنقاض قلعةٍ صليبيةٍ في اليونان: «جلستْ مِسترا على العرش ستمئة سنة مَلِكَةً للمناظِر الطبيعية الواسِعَة التي يُمكِنُ رؤيتها مِنَ قِمّة الأسوار، وفجأةً تنهار المُرتفعات التي سَحَقتها، وبقِيَت تِلك الأنقاض منذ ذلكَ الزمان إلى وقتِنا هذا»[439]. بدأ يُفكِّر بأسباب سُقوط الحضارة اليونانية، ثُمّ انتقل في تفكيره إلى الأسباب الكامِنَة وراء انهيار الإمبراطورية الرومانية وسُقوطِها، ثُمّ انتقل للتفكير في أسباب سُقوط الحضارات وانهيارِها. وبدأ في هذه العملية بالبحث عن مُفكّرين قُدماء قدّموا أفكارًا عامّةً عن العمليات التاريخية-ثوسيديديز، بوليبيوس (Polybius)، والقدّيس أوغسطين، وروجر بيكن، وفيكو، وفولني (Volney)، وسبنغلر، وإتش. جي وِلز (H. G. Wells). وقد تذهبُ هذه السُلالة الفكرية بعيدًا بعض الشيء لتُشرِّعَ المدى والطموحات الواسِعَة لِكتاب دِراسة التاريخ. وكان توينبي مُعجبًا بابن خلدون والمُقدِّمَة، فكان ذلِك بالنسبة إليه مِثل اكتِشافٍ قريبٍ افتَقَدَهُ مُنذ مُدَّة.

ظهر كتاب دراسة للتاريخ في اثني عشر مُجلَّدًا بين سنة 1934 وسنة 1961. وهو دِراسةٌ مُقارنة للحضارات وصُعودِها وسُقوطِها الدَوري. وكان توينبي مُتديّنًا وَرِعًا ولكنّهُ كان نصرانيًّا فريدًا مِن نوعِهِ، وكان تكذيب رأي غِبن القائِل إنّ البربرية والدّين دمّرا الإمبراطورية الرومانية أحد أهدافه الرئيسية. اعتَقَدَ توينبي أنّهُ يستطيع رؤية نموذجٍ في التاريخ، ووَضَعَ سِلسلةً مِنَ القوانين التطويرية، كما طوَّرَ فكرة أنّ الحضارات تتطوَّر أو تُخفِق بسبب دورةٍ مِنَ التحديّات والاستِجابات لها. وكان عُضوًا مِن نُخبةٍ مُثقّفة، وكانت لديه أفكارٌ عن دور النُخَب في فرض الحضارة على طبقة العُمّال (البروليتاريا) الطائِشة. وعرَّفَ توينبي، الذي أصبح صوفيًّا أكثر مع تقدُّمِهِ في العُمر، الله على أنَّهُ المُحرِّك المُطلق لدورات الحضارات ورأى أنَّ الوظيفة الرئيسية للحضارات هي حمل الأديان. «إنَّ التاريخ نظرةٌ لخلق الله المُتحرِّك»[440].

استمدَّ توينبي بعضًا مِن أفكارِهِ الأوّلية في كتابه دراسة للتاريخ مِن قراءتِهِ لسبنغلر. وكما هيَ الحال مع كتاب انهيار الغرب (The Decline of the West) ومُعظم النظريات الدورية عن التاريخ، كان مُخطَّط توينبي مُتشائِمًا بعض الشيء. واعتقد أنَّ بإمكانِهِ كشف علامات تضاؤل الحضارة الغربية عشية حربَين عالميتَين، وأنّ الدين القوي هو فقط القادر على إنقاذها. وقد سَبَقَ لي أن وصفتُ (ورُبّما بطريقةٍ غير لَبِقَة) نموذج توينبي النظري كما يلي:

يُمكِنُنا تصوُّر فِكرة الحضارة لدى توينبي (ورُبّما بطريقةٍ خيالية وغير مُتعاطِفَة) كمصفوفةٍ مِنَ الآلات المُتحرّكَة في أوقاتٍ مُختلِفَة، لكنَّها تمُرُّ باستِقلالية بالتحرُّكاتِ نفسِها. وتُحرِّك الأقليّات المُبدِعَة الحضارات، مُرشِدَةً الأسلِحَة في أرجوحةٍ من التحديّات والاستِجابات لهذه التحديّات، وتقوم مع الوقتِ بوضع خيوطٍ مِنَ العلاقات مع جيرانِهم مِنَ الحضارات. ولكِن مع اضمِحلال الأقليّات المُبدِعَة إلى أقليّاتٍ سائِدَة، تتبطّأ حركة هذه الآلات وتُصبِح محدودة. وتُعيد الحضارة التي تخرب آلاتها بناء ذاتِها كدَولةٍ على مستوى عالمي. ثُمَّ يبدأ إيقاعٌ ثابتٌ ومحكومٌ عليه-اضطراب، إيقاع-اضطراب، إيقاع-اضطراب، إيقاع[441].

وهُناك المزيد، فقد افتَرَضَ بدايةً وجود إحدى وعشرين حضارة، لكنّهُ رفع فَرَضيتَهُ في ما بعد إلى إحدى وثلاثين حضارة.

كانت أفكار توينبي شائِعةً وكثُرَ الكلام عنها مرحلةً مِنَ الزمن، قبل أن ينتهي مِن نشر كتابه دراسة للتاريخ بمُدّةٍ طويلة. هاجم مؤرّخون مُحتَرِفون نظرياتِه الكُبرى ودلائلَهُ المُفصَّلة أو المُفتَرَضة، بمن فيهم إي. تجي. بي تيلور (A. J. P. Taylor)،وإتش آر وتريفور روبر(H. R. Trevor-Roper)، وتاوني (R. H. Tawney) وبيتر غيل (Pieter) Geyl. وصَرَفَ المؤرّخ ذو الميول الماركسية إدورد إتش. كار النَظَر عن نظرية توينبي الدَورية بكونِها الأيديولوجيا المُميِّزَة لمُجَتمعٍ في مرحلة السقوط والانهيار، وَدَعَّمَ رأيهُ هذا بمقولةٍ لماركوس أوريليوس عن سُقوط الإمبراطورية الرومانية: «كيف أنَّ جميع الأمور التي تحدُث الآن حدثت في الماضي، وسوف تحدثُ مُجدّدًا في المُستقبل»[442].

لكنّ توينبي فَعَلَ الكثير لنشر قِراءةٍ لابن خلدون في العالم الأنغلوفوني (الذي يتحدّث بالإنكليزية) قبل ظهور ترجمة روزنتال باللغة الإنكليزية (اعتَمَدَ توينبي على الترجمة الفرنسية لكواتريمير). وقُدِّمَت حياة ابن خلدون على أنّها تُطابِق قانون توينبي للانسحاب، إذ إنّ ابن خلدون انسَحَبَ مِنَ السياسة للتفرُّغ مدةً من الوقت للبحث الانفرادي في قلعة بني سَلامَة، والتَزَمَ في كِتابتِه المُقدّمة بقانون السماء، فهو يستمِد قوانين التاريخ مِنْ سياسة الخبرة. وجسَّدَ في النهاية قانون الرُجوع، إذ عادَ إلى مُزاولة السياسة العَمَلية في المغرِب. ووَجَدَ توينبي بعض الأمور لينتقِدها في المُقدِّمَة خلال مُتابعته عملَه في المُخطَّط الكبير للتاريخ؛ فقد كوَّنَ ابن خلدون فلسفَتَهُ على أساسٍ إقليميٍ وزمنيٍ ضيّق. ومُعظم الإمبراطوريات لم يؤسسها البدو[443]. كان توينبي، الذي تعرَّفَ إلى

ابن خلدون عبر المُترجِمين والمُعلِّقين الفرنسيين، قد تأثَّرَ تأثُّرًا شديدًا بتقديم غوتييه المُناصِر والانفعالي للعرب.

كان تشاؤم ابن خلدون جذّابًا، وكذلك كانت حال الصورة الأخلاقية لدورة الاضمحلال السياسي التي لا مفرَّ مِنها والناتِجَة من الترف والجَشع. وأُعجِبَ توينبي بالمسح الشامِل والواسِع لكِتاب العِبَر وأثنى عليه لعدم وقوفه على الشؤون الإنسانية البحتة، وإنّ المؤمِنَ بالله هو الوحيد الذي يستطيع أن يفهم مُجريات التاريخ فهمًا صحيحًا. «أعطى ابن خلدون نظرةً للتاريخ تتخطّى حُدود هذا العالم وتختَرِقُ عالمًا آخر». لكِنَّ توينبي رفض الفكرة القائِلَة إنَّ العصبية احتِكارٌ بدوي؛ فقد تحلّى المواطنون الإيطاليون في عصر النهضة، على سبيل المِثال، بالعصبية، فالعصبية هي الجَبلة الأولى الأساسية التي تُبنى مِنها الأجسام السياسية والاجتِماعية جميعُها. واعتَقَدَ توينبي أنّ النموذج الخلدوني المُحدَّد للصُعود والسُقوط ينطَبِق على الإمبراطوريات التي أسَّسَها البدو فحسب. والبدو غير قادرين على بناء الحضارات، بل هُم علامةٌ مِن علامات انهيار الحضارة، وبالتالي فإنَّ غزو القوط والفاندال كان علامةً مِن علامات سقوط الإمبراطورية الرومانية وليس سبب سقوطها.

على الرّغم من مُحاولة توينبي غير الناجِحَة تعلُّم اللغة العربية وصداقته بالمُستَعرِب هاملتون غِب، فإنّهُ لم يعرف الكثير عن التاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية، وركَّزَ على الأهميّة غير المُعترف بها الآن لغزوات بني هِلال لشمال أفريقيا. فكما قرأه توينبي، قابل ابن خلدون الغزو العربي الرحيم لشمال أفريقيا في القرن السابع بالغزو المُدمِّر لبني هِلال وبني سُليم في القرن الثاني عشر، فكِلا الفريقَين مِنَ الغُزاة القبليين لدَيه القوة التي منحتهُ إيّاها العصبية، لكنّ الغُزاة الأوائِل اكتسبوا وحدةً إضافيةً والقُدرة على تأسيس مملكة جديدة مِن خِلال اعتِقادِهم المُتحمِّس بالدين الجديد. وقاد فهم ابن خلدون لعدم كفاية التفسير العلماني - الاجتماعي لتاريخ شمال أفريقيا في العصر الإسلامي إلى تقديم الله على أنَّهُ القوّة المُحرِّكَة المُطلقة للتاريخ، وبالتالي فإنّهُ يُعطي للتاريخ بُعدًا جديدًا[444].

كانت أفكار توينبي، التي لا تُلاقي تصديقًا في أيّامِنا هذه، مؤثِّرَةً في السنوات الأولى التي تلت صُدور هذه المُجلّدات، وبَذَلَ جُهدًا كبيرًا في جعل ابن خلدون معروفًا في العالم الناطق باللُّغة الإنكليزية، وكان كُلٌّ مِن هاملتون غِب ومارشال هودغسون وألبرت حوراني وإرنست غِلنر قد وقع تحت أثرَه. كان هاملتون ألكسندر روسكِن غِب(Hamilton Alexander Rosskeen Gibb)

(1893-1971)، الذي نَشَرَ بِغزارةٍ في التاريخ الإسلامي وشؤون الشرق الأوسط المُعاصِرَة، أُستاذًا في كُليّة الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لُندُن وفي جامعة أكسفورد وجامعة برنستون. وعلى الرّغم من أنّ اهتِمامه الأوّل كان في التاريخ الإسلامي في القرون الوسطى، فإنّ التطوّرات الدولية في ثلاثينيات القرن العشرين جعلتهُ يشعر أنّ مِن واجبه الاهتِمام بالسياسة والمجتمع في الشرق الأوسط المُعاصِر، ونتيجةً لهذا الاهتِمام وضع كِتاب إلى أين يتَّجِه الإسلام وكِتاب الاتِجاهات المُعاصِرَة في الإسلام[445].

كان غِب رئيس قسم الشرق الأوسط في قسم أبحاث وزارة الخارجية لمرحلة مِنَ الزَمَن خلال الحرب العالمية الثانية، وكان توينبي في ذلك الوقت مُدير القسم بأكمله، فأصبحا صديقين. وكان غِب، مثلهُ مِثل توينبي، مسيحيًّا وَرِعًا يؤمِنُ بالله بِكونِهِ المُحرّك المُطلَق للتاريخ. نُشِرَ كِتاب غِب الأدب العربي: مُقدِّمَة أول مرة سنة 1926، وإنّ إحدى ميّزات هذا الكِتاب هي تقييمُهُ الوجيز بعض الشيء لابن خلدون: «لا شكّ أنّ عمَلَهُ المُستَقِل يستحِق المُقابلَة بأي عملٍ آخر مِن أعمال المؤرّخين المُسلمين، غير أنَّهُ لا يصِل إلى المُستوى الذي طَمَحَ إليه هو نفسه». وكان أحد الانتِقادات التي وجّهها غِب إلى المقدمة هو أنّها « تُشير فقط إلى الظُروف السياسية في عصر ابن خلدون وضِمنَ مجموعَتِهِ، فهي لا تُقدَّر بِثَمَن»[446]. لكنَّ غِب راجع رأيهُ وحسَّنَهُ نتيجةً لتأثُّرِهِ بِتوينبي لاحِقًا.

نُشِرَت مقالة «الخلفية الإسلامية لنظرية ابن خلدون السياسية» في دورية كُلية الدِراسات الشرقية والأفريقية سنة 1933 [447]. وقال غِب فيها إنّ غاية ابن خلدون الرئيسية في المُقدّمَة لم تكُن تقديم نفسه مؤسّسًا لعلم الاجتِماع أو العُلوم السياسية مِنَ القرون الوسطى، بل سعى لإظهار كيف أنَّ التاريخ الإسلامي هو نتيجةٌ لعدم توافُق أحكام الشريعة مع الأهواء البشرية المُخطِئة. ولمّا لم تكُن البشرية تتّبِع أحكام الشريعة، فإنّه محكومٌ عليها بدورةٍ غير مُنتهيةٍ مِنَ الصعود والسُقوط، لأنّها محكومةٌ بالتَبِعات الطبيعية والحتمية لغَلَبَة غرائِزِها الحيوانية. فاتّباع الشريعة عن قُرب فحسب هُوَ الذي يُنقِذ الناس مِنَ مفاتِن التاريخ، والصعود والسُقوط الدَوري للأنظِمَة الحاكِمَة. كما سعى غِب لتبيان أنَّ فِكر ابن خلدون كان مبنيًّا على فكر القُضاة المُسلمين السابقين، وبالتالي فإنَّ فكره أرثودكسي (قويم) وتقليدي، وتلاءمَ ذلِكَ مع نظرة غِب العامَّة التي ترى أنَّ القانون هو جوهر الإسلام، وكانت هذه النظرة التي ترى أنَّ الإسلامَ دينٌ مبنيٌّ على القانون مِن ضمن أفكاره الثابِتَة. ونادِرًا ما يتم الرُجوع إلى هذه المقالة، مثل ما هي الحال مع كثيرٍ مِن أعمال غِب، وتحدّى مُختصّون آخرون نظرة غِب لابن خلدون منذ ذلك الحين، فقد تجاهَلَ غِب التفاصيل التاريخية، ورأى أنَّ اهتِمام

المؤرِّخ الرئيسي هو الأمور الإلهية، غير أنَّ تركيزه على أهميّة الشريعة في تكوين فِكر ابن خلدون التاريخي مُقنِعٌ جِدًا.

يُمكِنُنا أن نرى أثر ابن خلدون في أماكِنَ أُخرى في مقالة غِب «تفسير للتاريخ الإسلامي» وفي مقالاتِهِ الكثيرة عن صلاح الدين؛ فهو قدَّمَ صلاح الدين شخصيةً استثنائيةً استعملت الجِهاد لإحياء اللُحمة الاجتِماعية للأُمّةِ الإسلامية، وكان غِب مُوافِقًا على هذا التفسير.

أصبحَ المؤرِّخ ألبرت حوراني (1915-1993)، مؤرِّخ دِراسات الشرق الأوسط، مُديرًا لمركز دراسات الشرق الأوسط في كُليّة سانت أنطوني في جامِعَة أُكسفورد، وكان مِن أبرز الباحثين في الدِراسات العربية. عَمِلَ خلال الحرب العالمية الثانية في المؤسَّسة الملكية للشؤون الخارجية مع توينبي وغِب، ويبدو أنّ كِلَيهما كان له أثرٌ في اهتمامه بابن خلدون، على الرّغم من أنَّ فهمه للمؤرِّخ قد تعمَّقَ من خِلال قراءتِهِ ومُراجَعَتِهِ لكِتاب مارشل هودغسون The Venture of Islam. ويتخلَّلُ كِتاب ألبرت حوراني الذي يُعدّ تُحفته، تاريخ الشعوب العربية (1991)، الانهِماك في الفكر الخلدوني في ما يتعلّق بالصُعود والسُقوط الدوريين للسُلالات الحاكِمَة، وتحتوي مُقدّمَة هذا الكِتاب مُلخّصًا مِن أربع صفحات عن سيرة ابن خلدون المِهَنية المُضطرِبة والمحفوفة بالمخاطِر والمُتنقِّلَة، وأنهاها بهذه الكَلِمات البليغة:

كان هُناك استقِرارٌ على ما يبدو. فقد كان عالَمًا استطاعت فيه عائلةٌ مِن جنوب الجزيرة العربية أن تنتقِل إلى إسبانيا، ثُمَّ عادت بعد ستة قُرونٍ إلى مكانِها الأصلي ووجدت نفسها مُتآلِفةً مع مُحيطِها، وكانت مُتَّحِدةً بوحدةٍ تجاوزت الانقِسامات الزمنية والمكانية، فاستطاعت اللُغة العربية أن تنفَتِحَ على ذلك العالم، فنَقَلت كميّةً مِنَ المَعرِفَة عبر سِلسلةٍ مِنَ الأساتِذة المرموقين خلال قرونٍ مِنَ الزَمَن، وحافظت على مُجتمعاتٍ خلوقةٍ حتّى عندما تغيَّرَ الحُكّام، فأماكِن الحج، مكّة والقُدس، قُطبان لا يتغيَّران في العالم، وإن انتَقَلَت السُلطة ومراكز القُوّة مِن مدينةٍ إلى أخرى، فالإيمانُ بالله الذي خَلَقَ الكون وحافظ عليه يُعطي معنىً لمصائِب القَدَر[448].

حاوَلَ حوراني في كِتابِهِ تاريخ الشعوب العربية أن يُقدِّمَ هذا التاريخ مِن خلال ديناميكيةٍ داخلية، بدلًا مِن ربط التاريخ العربي بتكرارٍ مِن خلال استِجاباته للتطوّرات الحاصِلَة في أوروبا.

رابعًا: روزنتال

شَجَبَ غِب، في مُراجعةٍ ناقِدَة نُشِرَت سنة 1960 وتناولت ترجمةَ فرانز روزنتال لمُقدِّمَة ابن خلدون، إخفاقَه في الحِفاظ على أُسلوب ابن خلدون؛ «فأفكارُ ابن خلدون تتدفَّقُ كالشلّالات الطويلة، وأحيانًا تتداعى وتتفكَّك بحماس، لكّنها تتماسك بمُعظَمِها بأسلوبٍ نثريٍّ جميلٍ ومُعتَدِلٍ تَحكُمُهُ آلياتٌ دقيقةٌ مِنَ التنسيق والتَبَعيّة، ويُعَبِّرُ ابن خلدون عنها بأناقةٍ مُدَرَّبةٍ تُعطي كُلَّ كَلِمَةٍ درجتَها مِنَ التركيز الذي يتطلَّبُهُ النِقاش». وكما تدُل بُنية الجُملة أعلاه، كان غِب يقصِد أسلوب ابن خلدون الأدبي، لكنَّني أعتقِدُ أنَّهُ كان يُفكِّرُ بأسلوبِهِ الشخصي، أو الأسلوب الذي كان يطمح إليه على الأقل، وقال آخرون إنَّ أُسلوب ابن خلدون النثري بسيطٌ وتعليمي. وهاجَمَ غِب ترجمة روزنتال التي تتّصِفُ، برأيِه، بالتشويه الرهيب المُتقطِّع، حيث تكون الجُملة الثانوية جريمةً بحق النص الأصلي. وقيل إنّ روزنتال أخلَّ بتدفُّق جُمل ابن خلدون وتعقيداتِها من خلال تغييرِه جُمَل ابن خلدون المُتعَرِّجَة[449].

هَرَبَ فرانز روزنتال (1914-2003)، ضحيّة المُراجعة التي كَتَبها غِب، وهو يهودي ألماني، مِن ألمانيا النازية سنة 1938 واستقرَّ في الولايات المُتحدة الأمريكية، وأصبح بعد الحَرب أُستاذ اللُغات السامية في جامِعَة ييل. كَتَبَ بِغزارةٍ عن الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى، وشملت كُتُبُه في هذا المجال دِراساتٍ عن الفُكاهة وتناول الحشيش والتأريخ والتُراث الكلاسيكي في الإسلام. وتكفيه ترجَمَتُهُ مُقدِّمَة ابن خلدون لتأسيس سُمعتِهِ مُستشرقًا مِنَ الدرجة الأولى، من دون ذكر مؤلّفاتِهِ الأُخرى. لم توجد نُسخةٌ مُحقّقةٌ تحقيقًا جيّدًا مِنَ المُقدِّمَة باللُغة العربية، وبالتالي فإنَّ ترجمة روزنتال هي البديل الأفضل للنُسخة العربية التي ليست بمُتناول أيدينا، فهي مبنيةٌ على عددٍ مِنَ المخطوطات، بما فيها مخطوطةٌ موجودةٌ في إسطنبول مكتوبةٌ بخط ابن خلدون. وفي حال وجود اختلافات بارِزَة في المخطوطات، تكون إمّا مُترجَمَةً أو يُشار إليها في الهوامِش. كما أنَّ للمُلاحظات التي تذكُرُ مصادِرَ أو تشابُهاتٍ مُحتَمَلة لِما كَتَبَهُ ابن خلدون قيمةً كُبرى، ولا شكَّ أنّ المدى والعُمق العلمي للترجمة هائل، وقد أثنى غِب على شروحات روزنتال لنُصوصٍ صعبةٍ وعلى مُلاحظاتِهِ وحواشيه التي تدل على علمٍ ومعرفةٍ واسِعَين.

نَشَرَت مؤسسة بولينغن ترجمة المُقدِّمَة باللغة الإنكليزية في ثلاثة مُجلَّدات سنة 1958 (وأعادت مطبعة جامعة برنستون طِباعتها سنة 1967 مع تصحيحات). وعلى الرّغم من أنَّ مُعظم

الباحثين أثنى على الترجمة، انتقد بعضُهم استراتيجيات روزنتال في الترجمة؛ فقد ترجَمَ دو سلين عند مُواجَهَته كلماتٍ صعبة مِثل «العصبية» أو «عُمران بدوي»، ترجماتٍ مُختَلِفَةً بحسبَ السياق، لكِنَّ روزنتال وضع حواشي كلماتٍ صعبةٍ كهذه عند ظهورها أول مرّة ثُمّ وضع الترجمة الإنكليزية لها ذاتها في النص في ما بعد وعلى الرّغم مِن أنَّ هذه الطريقة في الترجمة تفتَقِد المرونة، فإنّ هذا التناسُق في الترجمة يُسهِّل الرُجوع إلى المعنى العربي للنص الأصلي في كلماتٍ مُحدَّدة.

إنّ قراءة ترجمة روزنتال الحرفية للنص العربي أصعب مِن قراءة ترجمة دي سلين أو ترجمة مونتي باللغة الفرنسية، لكَّنها أدق. وقد انتقد عزيز العظمة هذه الترجمة الحرفية التي حدَّت الترجمة في أضيق المعاني[450]. لكنَّ روزنتال سيتعرّض للنقد أيضًا لو كان حُرًّا أكثر في ترجَمَتِهِ واستعمل تعابير مجازية، كما أنَّهُ يصعُبُ علينا أن نرى كيف يُمكن إدخال تفسير عزيز العظمة الحرفي المُعقَّد والدقيق لبعض المُصطلحات الرئيسية في أي ترجمةٍ يُمكِنُ قِراءتُها.

فكما قال تي.إس. إليوت في Burnt Norton:

الكَلِماتُ تنضغِط،

تتشقَّق وتنكَسِرُ أحيانًا تحت الحِمل،

وتنزَلِق وتختفي تحت الجُهد[451].

خامسًا: مزيدٌ من الانتقادات لروزنتال

كان المؤرّخ مارشل هودغسون (1922-1968) مُتحمِّسًا للمُقدِّمَة، التي تُعدُّ «أفضل مُقدّمَة أُلِّفَت في الحضارة الإسلامية». وكما هي الحال مع غِب والعظمة، انتَقَدَ هودغسون ترجمة روزنتال ولكِن لأسبابٍ مُختَلِفَة، ونُشِرَ كتابُهُ المُكوّن من ثلاثة مجلّدات الوعي والتاريخ في الحضارة العالمية[452] بعد وفاتِهِ سنة 1974، وسعى فيه لتقديم تاريخ الحضارة الإسلامية مِن وجهة نظرٍ غير أوروبية. وإنَّ هذا الكِتاب عملٌ واسِعُ المدى ورائِعٌ ومُحفِّزٌ يعتَمِد على تفكير ابن خلدون، لكِنَّ هودغسون وَجَدَ أخطاءً في كِلتا الترجمتَين(الفرنسية والإنكليزية) للمُقدِّمَة[453]؛ فقد انتَقَدَ اختيارات روزنتال في الترجمة، ورأى أنَّ اختياره ترجمة كلِمَة «عرب» Arab اختيارٌ خاطئ وكأنَّهُ مُصطلحٌ

عِرقيٌّ ولُغويّ، فأراد هودغسون ترجمتها إلى «بدوي الجمل» (وهو مُصطَلح بيئي). لكنَّ المُشكِلَة هي أنَّ ابن خلدون استَعملَ كلمة Arab بمعنى عِرقي ولُغوي أحيانًا واستَعملها أحيانًا أُخرى بِمعنى البدوي العربي، ولم يكُن ليُشير إلى البربر البدو أو الأتراك الذين يرعَون الإبل بِالعَرَب. كما قال إنَّ روزنتال أخطأ في ترجمة كَلِمَة «غَيب» إلى Supernaturalبدلًا مِن Invisible. وإنّ كلمة غَيب تعني Invisible، لكِن وِفقًا لـ قاموس فيير العربي (Wehr's Arabic Dictionary)، فيها معنى «الشيء الخارِق للطبيعة، أو السر الإلهي».

رُبّما يرجِع سبب استياء هودغسون مِن هذه الترجمة إلى حقيقة أنَّهُ أراد تقديم ابن خلدون فيلسوفًا مُتمرّسًا في التُراث اليوناني - الإسلامي، ولم يُعطِ روزنتال دعمًا قويًّا لهذه الصورة عن ابن خلدون. ولذلك، فإنّ ترجمة هودغسون لابن خلدون لن ترغب في التعاطي مع الأمر الخارق للطبيعة. وأضاف قائِلًا إنَّهُ لا يوجد ما يُثبِتُ أنَّ ابن خلدون درَّسَ مُحمّد الخامِس الفلسفة عندما كان في غرناطة،وأنه أراد أن يجعل مِنَ الحاكِم مَلِكًا - فيلسوفًا، لأنَّ مُحمد كان يبلُغُ مِنَ العُمر أربعةً وعشرين عامًا عند قُدوم ابن خلدون إلى غرناطة سنة 1362، ورُبّما كان في سنّ مُتأخِّرة لكي يتلقّى التعليم الفلسفي على يدِ شخصٍ يكبُرُهُ بسِت سنواتٍ فقط[454]. وتأثّرَ هودغسون بقراءتِه المقدّمة بِكِتاب مُحسِن مهدي عن ابن خلدون (انظر أدناه للمزيد عن كِتاب مهدي).

كان عبد السلام شدادي، الذي ترجم المُقدِّمة إلى اللُغة الفرنسية (انظر أدناه) في ما بعد، ألطف في نقدِهِ؛ إذ وَصَفَ ترجمة روزنتال بالترجمة «الكافية والدقيقة وإن كانت جامِدَة أحيانًا، ومُرفقة بِمُلاحظاتٍ غنيّةٍ جِدًّا»[455]. ووَصَفَ ستيفن ديل في دِراسةٍ حديثة لهُ عن ابن خلدون ترجمة روزنتال المُحقَّقة بالترجمة الرائِعَة والمُمتازة[456].

سادسًا: بعض الانتِقادات للنُسخة الفرنسية الاستعمارية لابن خلدون

كانت تبصُّرات ابن خلدون، كما رأينا، مُوجّهةً لإعطاء شكلٍ ساذجٍ لعِلم الأعراق (الإثنوغرافيا) يخدم أغراض المُستَعمِرين. لكِنَّ قراءة المُستَعمِرين لابن خلدون لاقت نقدًا شديدًا؛ فقد عارَضَ روبرت برونشفغ في كِتابه البربرية الشرقية تحت حُكم الحفصيين[457]، وهو عِبارة عن تاريخ تونِس في العصر الوسيط، القِراءة الخاطِئة لابن خلدون التي ادَّعت أنَّهُ صَوَّرَ وجودَ خُصومةٍ

دائِمَةٍ بين العرب والبربر. وكان نقد إيف لاكوست أكثر حِدَّة، وهو جغرافيٌّ ماركسيٌّ خبيرٌ بعِلم السياسة الطبيعية وُلِدَ في فاس سنة 1929. (يتناول عِلمُ السياسة الطبيعية سياسةَ الدُوَل التي تتأثَّر بالعوامِل الجُغرافية مِثلَ الحُدود، إضافةً إلى أهميّة الجُغرافيا في العلاقات الدَولية). وكان أُستاذًا في الجزائِر، لكِنَّهُ كان عسكريًّا مُناهِضًا للاستِعمار، ودافَعَ عن الجزائِر في صِراعِها نحو التحرُّر، وعارضَ التدخُّل الأمريكي في فييتنام. كانت غايتُهُ في كِتابه ابن خلدون: وِلادة التاريخ الطبقي للعالم مُساعدة شُعوب شمال أفريقيا في تحرُّرِهِم مِن ماضيهِم[458]. وقدَّمَ ابنَ خلدون في هذا الكِتاب عالِمَ اجتِماعٍ على نحوٍ رئيسي، وبدأ لاكوست بوصف الخلفية الاقتِصادية للمنطقة التي عاش فيها ابن خلدون، مُركِّزًا تحديدًا على التِجارة الدولية والبُنى الاجتِماعية والاقتِصادية للحياة القَبلية. وبعد أن كَتَبَ موجزًا عن حياة ابن خلدون، قدَّمَ قِراءةً ماركسية للمُقدِّمَة وادّعَى أنّها تنطَبِق على الدُوَل العربية في ستينيات القرن العشرين.

شَجَبَ لاكوست المُستَعمِرين الفرنسيين وأضحوكاتِهِم الأكاديمية لتكوين صورةٍ خياليةٍ عن ابن خلدون، وفَّرت لهُم سِلاحًا لكي يُقدِّموا شمال أفريقيا على أنّها مكانٌ مملوءٌ بالأنقاض التي تشهد على صِراعاتٍ تعود إلى قُرونٍ مضت بين البدو وأهل الحضر وبين العرب والبربر. وعدَّ لاكوست هِجرة الهلاليين نفيًا لا غزوًا، كما عدَّ ابن خلدون ماديًّا تنقصه الماركسية ويُمكن استِعمالُهُ مصدرًا حيويًّا في طُرُق الإنتاج في المغرِب في العُصور الوُسطى. وقد وَصَفَ ابن خلدون مُجتمعًا تقودُهُ الديمُقراطية العسكرية والأرستُقراطية التِجارية، وانتَقَدَ مُجتَمعًا أخفقت بُرجوازيتُهُ في احتِكار سُبُل الإنتاج. وكان هذا هو النموذج الآسيوي في الإنتاج: «يتَّصِفُ النموذج الآسيوي في الإنتاج بوجود طبقةٍ قادِرَة على وضعِ يدِها على الفائِض واستِغلال الشعب من دون أن تَمتَلِك بالضرورة سُبُل الإنتاج التي تبقى بِمُعظَمِها بأيدي المجموعات القبلية أو القُروية»[459].

كان عَمل ابن خلدون المبني على المُلاحظة المُباشرة بدلًا مِنَ النظرية مُساهمةً في تاريخ التخلُّف، واعتَمَد لاكوست عليه ليقول إنّ التخلُّف كان موجودًا في المنطِقَة قبل مجيء الاستِعمار بقُرون. وسَمَحَت الانقِسامات القبلية مِنَ النوع الذي وصَفَهُ ابن خلدون بإعطاء السُلطة والتحكُّم للفرنسيين على الجزائِر والمغرِب عند قدوم المُستَعمِرين.

كان ابن خلدون مُفكِّرًا دينيًّا رجعيًّا (وقد رفض لاكوست نزعتَهُ الظلامية الصوفية)، غير أنَّه أنتج نوعًا مِنَ التحليل المادّي للتطوّرات الاقتِصادية والاجتِماعية. لكِنَّ لاكوست انتقده لعدم إدراكِه

أنّ الأزمة الاقتِصادية في القرن الرابِع عشر كانت بِسبب الانهيار في التِجارة الدَولية؛ إذ إن ابن خلدون كان قد عزا أسباب الانهيار الذي لاحظهُ إلى عوامِل داخلية بحتة. وهَدَفَت دِراسة لاكوست نحو تحرير المغرِب مِن ماضٍ فرَضَهُ عليه المُستَعمِرون والمُستشرِقون، لكِنَّ قِراءته لابن خلدون تبدو وكأنّها عفّى عليها الزمن ومحدودةٌ ثقافيًّا مِن مِنظار القرن الحادي والعشرين، مثل قراءة غوتييه، كما أنَّ تقديمه المغرِب في القرن الرابِع عشر مثل أي مكان من العالم الثالث أمرٌ مشكوكٌ فيه. ونَشَرَ لاكوست سنة 1976 كتابه الذي أثار جدلًا واسِعًا،وهو الغاية الأساسية للجُغرافيا هي افتِعال الحرب، وفيه شَجَبَ الطرائق التقليدية لدِراسة الجُغرافيا بِكونها نموذجًا لمعرفة سابقة للعلوم، فإن لم تخدُم الجُغرافيا أهداف التيارات اليسارية فلا فائِدَة مِنها، وقد تضُر[460].

سابعًا: الفيلسوف مُحسِن مهدي
وابن خلدون الفيلسوف

كان مُحسِن مهدي (1926-2007) أُستاذًا للعربية في جامِعة هارفرد، اختصَّ بالفلسفة العربية والنظرية السياسية، كما كان خبيرًا بمخطوطات ألف ليلة وليلة. وكان زميلًا لغِب، الذي قدَّم غِب ابن خلدون، كما رأينا، رجُلًا أعطى الإيمان أولويةً على العقل، لكِنَّ مهدي المُناقِض لهُ في الرأي رأى أنّ غِب لم يُعطِ أيَّ دليلٍ يؤيّد فرضيتهُ، وقال في كِتابه فلسفة ابن خلدون للتاريخ إنّ ابن خلدون رجُلٌ عقلانيٌّ وفيلسوفٌ سياسي[461]. واقتَنَعَ مهدي بعد دِراستِهِ المُبكرة للفيلسوف السياسي الفارابي مِنَ القرن العاشِر بأنَّ الفلسفة الإسلامية بأكمَلِها يجِب أن تكون سياسية، وتأثَّرت مُقاربتُه وفهمه لحياة ابن خلدون وكِتاباتِه تأثُّرًا شديدًا بالعالم السياسي المعروف ليو شتراوس (Leo Strauss) (1899-1973). كان شتراوس مُناصِرًا لتطبيق الفلسفة الكلاسيكية على السياسة المُعاصِرَة، فينبغي أن تُساعد الاستِعانة بأفلاطون وأرسطو كإرشادٍ للحقائِق السياسية المُعاصِرَة وأن تُحذّرنا من حُدود قيم عصر التنوير. وقال شتراوس في كتابه الاضطِهاد وفن الكِتابة إنّ العُقول اللامِعَة تُعبّرُ عن أفكارِها بطريقةٍ غامِضة لكي تُخفي معانيها الحقيقية عن العُقول الأقل ذكاءً التي تخضع تلقائيًّا لروح الزمن السائِد. ووِفقًا لهذه الفِكرة الشتراوسية[462]، عدَّ مهدي ابن خلدون فيلسوفًا ضِمن التقليداليوناني - الإسلامي، ولكِن نظرًا إلى النظرة العدائية التي كانت سائدة تجاه الفلسفة في المغرِب في القرن الرابِع عشر، كان عليه أن يُقدِّمَ نقاشاته الفلسفية بطريقةٍ غير مُباشرة؛ فقد كان نُخبويًّا لا يهتم بِكَسب جُمهورٍ واسِع. وأهمُّ شيءٍ بالنسبة إلى مهدي هو معرفة النوايا المُتعمَّدة لابن

خلدون وليس المعنى السطحي لها. ويعتَقِد مهدي أنَّ ابن خلدون حاول أن يحل إشكالية التوفيق بَين الفلسفة والدين، واستعمل منهجيةً أرسطوطالية ليُحرِّرَ الفلسفة مِنَ اتِّحادِها مع الدين، فقد كان ابن خلدون فيلسوفًا مثل ابن رُشد.

كان إيف لاكوست مِن أولئِك الذين تحدُّوا الفِكرة القائِلة إنَّ ابن خلدون كان فيلسوفًا على النهج الفلسفي اليوناني - الإسلامي، على الرّغم من أنّهُ امتنع عن ذكر ذلِكَ على نحوٍ واضِح. ويقول مُحسِن مهدي إنَّ ابن خلدون استعمل هذه الطريقة بِحَذر لأنَّهُ اعتَقَدَ أنَّ الأساس الفلسفي لِعَمله كان واضِحًا، وبالتالي فلا فائِدَة مِن تحديده، فأيُ ذكرٍ لقواعده سيكون غير مُجدٍ. ولا يوجد في كتابات ابن خلدون ما يؤيّدُ هذه الفرضية المشكوك فيها. كما أنَّهُ لا توجد صِلةٌ واضِحةٌ بين فرضيتِه وفرضية الفلاسفة الذين كانوا مُهتَمّين فقط بالنِقاشات المعيارية ولم يُحاوِلوا قطّ أن يُطبِّقوا فرضياتِهِم على التاريخ[463]. رَفَضَ لاكوست فكرة مهدي القائِلة إنَّ ابن خلدون استعمل فلسفة أفلاطون لكي يعرِف أخطاء المُجتمع المُسلِم ويُعطي اقتراحاتٍ لإصلاحِه. ويُشير لاكوست إشارةً صحيحةً إلى أنَّ ابن خلدون لم يقتَرِح أية إصلاحات.

اعتقد مهدي اعتِقادًا فضوليًّا أنَّهُ يُمكِنُنا قِراءة المُقدِّمَة كمُحاولةٍ مِن ابن خلدون من أجل أن يفهم سبب إخفاقِهِ السياسي، وهذا أمرٌ يجدُرُ التفكيرُ فيهِ، وإن لم تُعطِ المُقدِّمَة إجابةً واضِحة مُباشرة على هذا التساؤل تحديدًا. وكما ذكرنا مِن قبل، أخذ هودغسون مِن مهدي فكرة أنَّ ابن خلدون حاول في غرناطة أن يُربّي مُحمّد الخامس لكي يكون مِلِكًا - فيلسوفًا، على الرّغم من عدم وجود دلائل تُثبت هذا الأمر. وعيَّن مهدي معانيَ غير مُتوقَّعة لمُصطلحاتٍ مُختَلِفَة، فقد قال، على سبيل المثال، إنَّ كَلِمَة «بدوي» تعني بدائي Primitive وليس Nomadicأو Rural قُروي، وِفقًا لجذر الفِعل «بدأ» To begin[464]. لكِن بالطبع لا يوجد شيءٌ بدائيٌّ بِجوهره في الزِراعة أو تربية النحل، أو البداوة في هذا الشأن، ولا توجد دلائِل تُشير إلى أنَّ ابن خلدون فكَّرَ في هذه الأمور على أنَّها بدائية. ويقول مهدي إنَّ كَلِمَة «عِبَر» تُشير إلى النظر إلى وحدة الخُطّة الكامِنَة وراء كثرة الأحداث عِند رَبطِها بالتاريخ[465]. وعلى الرّغم من أنّ النظر إلى الوِحدة الكامِنَة هو ما قام به ابن خلدون بالفِعل، فإنَّهُ لا يوجد ما يُشير إلى أنَّهُ استَعملَ كَلِمة «عِبَر» بهذا المعنى الجديد لوصف ما كان يفعله، ولو استعملها بهذا المعنى فِعلًا، فعلى الأغلب أنَّ قُرّاءهُ لن يفهموا هذا القصد.

ثامنًا: عَالِم الاجتِماع إرنست غِلنر
وعالم الاجتِماع ابن خلدون

بدأ إرنست غِلنر (1925-1995) حياتَهُ الأكاديمية فيلسوفًا، واشتُهِرَ في بداية حياتِهِ العملية بهجومه على الفلسفة اللُغوية في كِتاب الكلمات والأشياء (1959) والجَدَل الناتِج عن ذلك مع غلبرت رايل. لكنَّهُ اتَّجَه بحماسةٍ نحو علم الأنثروبولوجيا في خمسينيات القرن العشرين، فقام بعمله الميداني بين البربر في جبال أطلس العُليا في المغرِب-وألَّفَ كِتابه Saints of the Atlas الذي كان نتيجةً لعمله هذا[466]. وإن كانت هُناك مُشكِلَة في بحث غلنر، فهي أنَّهُ استنبَطَ ما وجده في بحثه في القدِّيسين البربر لكي يُطلِقَ تعميماتٍ على الصوفيين البربر والعرب في مناطِقَ ومراحل زمنيةٍ أُخرى لا تنطبِقُ عليها تبصُّراتُهِ. وأثنى غلنر على ترجمة روزنتال لـِ المقدّمة عندما نُشِرَت وقال عنها إنّها إنتاجٌ رائِع. كما قال إنّهُ ينبغي لنا أن ننظُرَ إلى ابن خلدون كسابِقٍ لمينارد كينز وماكس فيبر[467]. وكما هي الحال مع كثيرين ممّن درسوا ابن خلدون، كوّنَ غلنر صورته الخاصّة عن ابن خلدون: «فقد كان عالِمَ اجتِماعٍ استقرائيًّا رائِعًا، ومُمارِسًا لعلم الاجتِماع قبل اختراع هذا المُصطَلَح بمُدَّةٍ طويلة، لأنواعٍ مثالية مِنهُ، فقد وَضَعَ روايةً مُميّزةً لنوعٍ مُهِمٍّ جدًّا مِنَ المُجتَمع». وقُدِّمَ ابن خلدون بصفته عالِمَ اجتِماعٍ مُحرَّرًا مِنَ المعايير وتنطبِق نظرياتُهُ على شمال أفريقيا والشرق الأوسط في القرن العشرين.

«إنّ الماضي بلدٌ أجنبي»، هذا ما لاحظهُ الروائي إل.بي هارتلي، «فالناس تفعل أمورًا مُختَلِفَة هُناك»، وكان غلنر سائِحًا فحسب في هذا البلد[468]. عِند مُقابلته ابنَ خلدون بمكيافيلّي، قال غلنر: «إنّ ما يشتَرِكُ بِهِ الرجُلان، بصرف النَظَر عن عظمتِهِما، هو مَيلُهُما المُميّز نحو التحليل النزيه، بدلًا مِنَ الوعظ الأخلاقي التقي»[469]. ولكِن رأينا في فُصولٍ سابِقَة مِن هذا الكِتاب كيف أنَّ ابن خلدون مارس الوعظ الأخلاقي الوَرِع في كِتاباتِهِ بصورةٍ كبيرة، فلا شك أنَّ التُّقى والحاجة إلى إعطاء تحذيراتٍ دينية كان الدافِع الرئيسي وراء ما كَتَبَه، لكِنَّ غلنر صمَّمَ على علمنة ابن خلدون أوَّلًا ثُمَّ رَبطهِ بالشرق الأوسط المُعاصِر.

كان غلنر صارِمًا أكثر مِن ابن خلدون في وضع قواعِدَ وبُنى عامّةٍ لشرح كيفية عمل المُجتمعات المُسلِمَة؛ فقد اقترَحَ أنَّهُ يُمكِنُنا فهم أنظِمَة حُكم دُوَل شمال أفريقيا قبل العصر الحديث على أنّها مبنيةٌ على ثلاث دوائِر: الأولى في المركز، حُكومة مُستَقِرَّة (غنم)، والثانية قبائِل تُوظِّفها

الحُكومة (كلاب الرعي)، والثالثة قبائل ثورية لا يُمكِنُ التحكُّم بِها(الذِئاب). وأصبحت الذِئاب مع التقدُّم الدَوري كِلابًا للرعي، ثُمّ أصبحت كِلاب الرعي غنمًا، وقد استعمل غلنر في وصف هذه العملية عِبارة توينبي «دوران النُخَب»[470]. (رُبّما أخَذَ توينبي المُصطلح مِن رسالة عالم الاجتِماع الإيطالي فألفريدو باريتو في علم الاجتِماعTreatise on General Sociology)). ولكِن لم يكُن هُناك تمييزٌ كبيرٌ بَين هاتَين الفِئتَين الأخيرَتين كما تُبيّن الولاءات المُتقَلّبَة لقبيلة الدواوِدَة في أواخر القرن الرابِع عشر، فقد كان الدواوِدَة كِلابَ رعي عِندما كان يُدفَعُ لهُم وذِئابًا عندما لم يُدفَع لهم، ولم يُصبِحوا غنمًا. كما طَرَحَ غلنر تعارُضًا مُبالغًا فيه ضِمن المُجتمعات المُسلِمَة، فصنَّفها إلى مُجتمعاتٍ مُتعلّمَةٍ، ومُجتمعاتٍ مَدَنيةٍ، ومُجتمعاتٍ مُتزَمّتَةٍ، ومُجتمعاتٍ غيرِ مُتعلِّمَة تومِن بالخُرافات وتَتبَع رِجال الدين القُرويين، ويتعارض هذا التقديم لِرجال المُدُن بوصفهم مُتزمّتين ومُتَّزِنين مع تشديد ابن خلدون على تدَهور الحياة وراحَتِها في المُدُن، وتجاهَلَ غلنر ثناء ابن خلدون للتشدُّد الديني وتوحيد البدو مِنَ العرب والبربر لله.

استَشهَدَ غلنر في كِتابه المُجتَمَع المُسلِم بِمُقدِّمَة ابن خلدون حين قال إنَّ مصر وسوريا عاشتا بِسلام من دون وجود قبائِل سُلطوية، لكي يشرح لماذا كانت السُلالات الحاكِمَة المملوكية والعُثمانية استثنائيةً في علم الاجتِماع التاريخي للمُجَتمع المُسلِم، من دونَ أن يكون واعيًا سوء تقديم ابن خلدون للوضع في مِصر وسوريا أيّام المماليك[471]. كما اعتَقَدَ اعتِقادًا خاطِئًا أنّ نِظام الحُكم العُثماني لم يُواجِه مُشكِلاتٍ في احتِواء رِجال القبائِل البدوية، ولم ينتَبِه إلى نظرة ابن خلدون الإيجابية تجاه المماليك، وقال «جُزءٌ لا يتجزّأ مِن عالَم ابن خلدون أنّ توظيف المُرتزقة غير القبليين أو جيوش العبيد يزيد مِن تدهور الدولة ويُسرِّع في انهيارها فقط»[472]. وعلى الرّغم من أنَّ غلنر قد يُفسِّر آراء ابن خلدون في المُرتزقة تفسيرًا صحيحًا، فإنّ المؤرِّخَ نظر إلى العبيد-الجنود مِنَ المماليك نظرة اعتبار عُليا (كما رأينا في الفصل الخامِس) وقدَّمهُم تقديمًا إيجابيًّا.

اعتقد غلنر أنَّ القرابة، سواء أكانت حقيقيةً أم خيالية، هي وحدها القادِرَة على إنتاج العصبية، لكنّ ابن خلدون اعتقد أنَّ العيش في قُربٍ شديدٍ يُمكنه فعل ذلك وكان واضِحًا في قوله إنَّ الروابط الحميمية التي تكوّنت في ثكنات المماليك ولَّدَت العصبية أيضًا. كما ذَكَرَ ابن خلدون في التعريف كيف عزَّزَ السُلطان الأيوبي الصالِح أيوب عِصابة حُكمِهِ مِن خلال شرائِهِ وتدريبه أعدادًا كبيرةً مِنَ المماليك[473].

رَبَطَ غلنر النموذج النظري المُطوَّر في المُقدِّمَة بأفكار فلاسِفَة وعُلماء اجتِماع غربيين مُختَلِفين، وبالتالي جعل هذا النموذج أوروبيًّا وعلمانيًّا، وسعى في الفصل الافتِتاحي مِن كتابه المُجتَمَع المُسلِم «التدفّق والارتِجاع في إيمان الرِجال» إلى دمج نظريات ابن خلدون بنظريات أفلاطون وديفيد هيوم. وقد وَضَعَ هيوم في كتابه تاريخ طبيعيّ للدين (1757) فكرة وجود بندول يتأرجح بين الشِرك بالله والتوحيد به عبر التاريخ، وأعاد غلنر تطبيق هذا البندول المُتأرجِح على المغرب. كما ادَّعى غلنر أنَّ ابن خلدون أراد تطبيق نظريته في المُجتَمع على صعيدٍ عالمي: «مِنَ الواضِح أنَّهُ اعتقد أنَّهُ يصِف صِنفًا واحِدًا مِنَ المُجتَمع الإنساني موجودًا في كُلِّ مكان»[474]. وكانت نظرية غلنر الرائِعَة مجازيّة على نحوٍ عام، فعلى سبيل المِثال: «تدور عجلة الحظ مِن وقتٍ إلى آخر وتنشأ سُلالةٌ حاكِمَة جديدة مِن خزّان طبقة العُمّال (البروليتاريا) القبلية. (كان مُصطلح طبقة العُمّال «البروليتاريا» القبلية مِنَ المُصطلحات التي استعارها من توينبي)[475].

كان غلنر صديقًا للباحثة اللامِعَة في الدِراسات الإسلامية باتريسيا كرون (1945-2015)، الّتي دَرَّسَت في كُلٍّ مِن جامعة أُكسفورد وجامعة كامبرِدج، وفي معهد برنستون للدراسات المُتقدِّمَة. يبدأ كِتاب كرون عبيد على الأحصنة كدِراسةٍ للعلاقات العبّاسية، ثُمَّ ينتَقِل إلى نِقاش قضايا أكبر، إحداها كيفية انتِشار المؤسسة المملوكية أو مؤسَّسة الجُنود الرقيق في البُلدان الإسلامية، وكيف نُقابل فهم الصينيين في العصور الوسطى للغُزاة القبليين بفهم المُسلمين لهُم؟ وكان المؤرِّخون الكونفوشيون، كما ابن خلدون، مؤيّدين للنظرية الدَورية، لكِنَّ نظريتهم مُختلفة؛ فتمتَلِك الدولة المُستَقِرَّة في الدَورة التاريخية الكونفوشية قُوّةً تخسرُها بِبُطء، وكأنَّها تخرُج مِنَ قوّة الحياة، وتصِل إلى الحضيض عند استِسلامِها لغزو القبائِل. وكان الغُزاة القبليون همجيين لا فضيلة لدَيهم، فهُم بِحاجة إلى أن يتحضّروا قبل أن يتمكّنوا مِن قيادة دولة، لكِنَّ الغزو القبلي يُمثِّل بالنسبة إلى ابن خلدون ذُروة الدورة، فرأى أنَّ عدم قُدرة الحُكومة المُستقِرَّة على أن تُصبِحَ أقوى عن طريق التغلُّب على القبائِل أمرٌ مفروغٌ مِنه. وخِلافًا للصينيين مِن أصحاب نظريات التاريخ الدَوري، نَظَرَ ابن خلدون إلى الدَورات مِن وجهة نظر البربريين، وكان قَلِقًا مِن التراجُع الذي لا مفرَّ مِنهُ لقوَّتِهِم البدائية، فكانت نظرته مِثالًا مُفصَّلًا «لتثبُّت المُسلِم بالماضي القَبَلي»، فكان ذلك أمرًا مُثبّتًا دينيًّا (على الرّغم من أنَّ ابن خلدون أثنى أيضًا على المماليك غُزاةً قبليين مؤسَّسين). و«بقيت السياسة في الإسلام هيَ نِطاق البربريين القبليين»، بينما كان المُجتَمَع المُستقِر غير سياسي ومُخنَّث، فكان

الرجُلَ المدنيَّ الذي يتمتَّعُ بتاريخٍ عظيمٍ ناتِجٍ من خيبةِ أَمَلِهِ لعدم قُدرَتِه على تحقيق طُموحاتِهِ السياسية في نظام حُكمٍ قبلي[476].

يُمثّلُ النقص المُنظَّم للفهم، والعداء الشديد الذي واجَهَهُ هذا المُفكِّر المُنشَقّ العبقريّ مِمّن حوله إحدى أكثر القِصَص تأثيرًا وأكثرها حُزنًا وأهميَّةً في صفحات تاريخ الثقافة الإسلامية[477]. وعلى الرّغم من أنَّ برونشفغ بالَغَ في قولِهِ إنّ مُعاصري ابن خلدون ومن جاءَ بعدهُ مُباشرةً مِنَ العرب أهملوه، فإنّها كانت مُبالغةً طفيفة، إذ كانت المنشورات الأوروبية هي التي جعلت المُفكِّرين العرب يُعيدون اكتِشاف ابن خلدون في وقتٍ مُتأخِّر في القرنَين التاسِع عشر والعشرين. فكما هيَ الحال مع ألف ليلة وليلة ورُباعيات عُمر الخيام، يُمكِنُنا أن ننظُر إلى كِتابات ابن خلدون وكأنَّهُ أُعيد تصديرها ثقافيًّا مِنَ الغرب إلى الشرق الأوسط.

إنَّ إعادة اكتِشاف العرب لابن خلدون جُزءٌ مِن خلفية النهضة العربية في القرن التاسِع عشر وأوائِل القرن العشرين، كما أنّها نِتاجٌ لها، فكانت نهضةً ثقافيةً استفادَت مِنَ العلمانية والقومية والصحوة الإسلامية، وكانت بجُزءٍ مِنها ردّة فعل على الاستِعمار الأوروبي، لكِنَّ هذه النهضة استفادت أيضًا مِن قِيَم الغرب وأساليبه.

أُرسِلَ رفاعة الطهطاوي (1801-1871) مِنَ مِصر إلى باريس في بعثةٍ تعليمية، كان ذلِكَ جُزءًا مِن حملة محمّد علي لتحديث مصر وجعلها على الطِراز الأوروبي، فقرأ بغزارةٍ في الآداب والعُلوم وتعرَّفَ على المُستشرِق سلفستر دي ساسي كما ذكرنا مِن قبل. وسجّلَ ما خَبِرَهُ خلال إقامتِه هُناك في كِتابٍ رائع بعُنوان تخليصُ الإبريز في تلخيص باريز. ثُمَّ عادَ إلى مصر سنة 1831 حيثُ أدّى دورًا رائِدًا في الإشراف على ترجمة الكِتابات الأوروبية إلى اللُغة العربية. وطَلَبَ إلى المطبعة الحُكومية في بولاق (مِن ضواحي القاهرة) أن تقوم بِطِباعة المُقدِّمَة سنة 185، وكان يعدّ الحث على حُبِّ الوطن مِن غايات التعليم الرئيسية، وكان مُنهَمِكًا في حُب الوَطَن، ويبدو أنَّهُ يراه نوعًا مِنَ العصبيّة.

قام كُلٌّ مِن جمال الدين الأفغاني (1839-1897) ومُحمّد عبده (1849-1905)، وكِلاهُما مِن رُوّاد الحداثة الإسلامية، بِدراسةٍ مُميّزةٍ لـ المقدّمة في وقتٍ لم تكُن فيه تتمتّع بِشُهرةٍ واسِعَةٍ في العالم الإسلامي.

استعمل الأفغاني، الذي ذاع صيتُهُ في العالم الإسلامي وكان قائِدًا للحملة على الاستِعمار، المُقدِّمَة نصًا تدريسيًّا عندما كان في مصر في سبعينيات القرن التاسِع عشر (1870).

حاضَرَ تلميذُهُ محمد عبده عن ابن خلدون في كُليةِ دار العُلوم في القاهِرَة وكَتَب تاريخًا للفلسفة والمُجتَمَع على النهج الخلدوني، وشَجَبَ الرفاهية وحياة الرخاء بالتعابير الخلدونية. وعلى الرّغم من أنَّهُ حاضر بكثرةٍ عن ابن خلدون، فإنّنا لا نعلم تفاصيل مُحاضراتِهِ لأنَّ الحُكومة المصرية صادَرَتْها وأَحْرَقَتْها سنة 1879[478]. وكان رشيد رِضا (1865-1935)، تلميذ عبده، أقلَّ إعجابًا بأفكار ابن خلدون، وكان أحد مؤسِّسي السلفية الحديثة، ودعا إلى العَودة إلى مُمارسات السلف الصالِح (الجيل الأوَّل مِن المُسلمين) والمعايير التي اتَّبعوها وناصَرَ العودة إلى الخِلافة. وشَجَبَ ابن خلدون لإعطائِهِ العصبية أهميّةً أكثر مِنَ الدين، فبدا لهُ مفهوم العصبية مفهومًا غير إسلامي.

تاسعًا: قراءاتٌ عربيةٌ مُعاصِرَة

كان طه حُسين (1889-1973) ناقِدًا وروائيًّا وباحثًا في مُختلف المجالات الأدبية، الأمر الّذي جعلهُ مِن روّاد المُفكِّرين في مصر في القرن العشرين. أصيب بالعمى في سن الرابعة، لكنّهُ التحقَ بالأزهر (حيث استَمَع إلى عبده الذي حاضر هُناك أيضًا)، ثم بالجامِعَة المصرية التي تُعدُّ أكثر علمانيةً، ولَمَعَ نجمُهُ في كِلتا الجامِعَتَين. ووجَّهَهُ كارلو نلّلينو، المُستَعرِب الإيطالي، في الجامِعَة المصرية إلى ابن خلدون والفلسفة الوضعية. حَصَل سنة 1916 على مِنحة للدِراسة في جامعة السوربون حيثُ قابل فلاسفة وضعيين وعُلماء اجتِماعٍ آخرين، بمن فيهم إميل دوركهايم، أعظم عُلماء اجتِماع العصر، وكان مُعظم أساتِذتِهِ في السوربون مِنَ الوضعيين- أي أنَّهُم اعتَقدوا أنَّ المعرِفَة الحقيقية بأكمَلِها عِلمية وينبغي أن تُبنى على الظواهِر التي نُلاحِظُها ونُدرِكُها.

حصل طه حُسين على شهادة الدكتوراه سنة 1917 في أطروحته بِعُنوان «دراسة تحليلية ونقدية للفلسفة الاجتماعية لابن خلدون»، ونُشِرَت هذه الأُطروحة بعد بِضعِ سنوات باللُّغة العربية، وكانت عملًا حادًّا؛ فعلى الرغم مِن ثنائِهِ على عبقرية ابن خلدون، لم يعدَّه مُؤرِّخًا عِلميًّا أو عالم اجتِماع، أو مؤرّخًا ثقافيًّا (كما عدّهُ كريمر). ولم يكُن ابن خلدون مؤرِّخًا بالمعيار الحديث للمؤرِّخين، فقد تجاهَلَ الآثار الحقيقية للماضي، توثيقية إمّا على شكل دلائِل أثرية، واعتَمَدَ بدلًا مِن ذلك على معلوماتٍ شفهية. ولم يكُن عالِمَ اجتِماع، إذ إنَّهُ اهتَمَّ فقط بالدَولة وتجاهَلَ المجموعات الاجتِماعية

الأُخرى مثل الطُرُق الصوفية، فكانت غايتُهُ مِن دِراسة المُجتمعات إلقاء الضوء على الأحداث الاجتِماعية. فكان عِلمُهُ جِسمًا معرفيًّا، وكان مؤرِّخًا عربيًّا مِنَ القرن الرابِع عشر، وهو ما جَعَلَهُ مُقيَّدًا بتقاليد زَمَنِه ومكانه. واعتقد طه حُسين أنَّ تديُّن ابن خلدون الظاهر كان وِقائيًّا فحسب، فالمُقدِّمَة هي عملٌ ترويجيٌّ للذات. لكِنَّ ابن خلدون كان رجُلًا ذكيًّا، وأخفق خُلفاؤه في العالم العربي في مُتابعة بصيرتِهِ بسبب قُدوم الأتراك الذين حوّلوا العالم العربي إلى غُبار.

أحدث كِتابُ طه حسين عن صحّة الشعر الجاهلي سنة 1926 جدلًا واسِعًا، فاتُّهِمَ بالرِدّة وحوكم وخسر وظيفته الأكاديمية، لكنّهُ كان ذكيًّا ومهيبًا فأصبَحَ وزيرًا للتعليم لاحِقًا. كرمّت مصر ابن خلدون في الزمن الحديث وعدّته بطلًا قوميًّا، على الرّغم من أنَّ تونس والمغرب نافساها في هذا الادِّعاء، وعقدت الدُوَل الثلاث مؤتمراتٍ مُخصَّصةً لحياته وفِكرِه.

كثيرٌ مِن الأبحاث التي كُتِبَت عن ابن خلدون في العُقود الأخيرة ألَّفَها مؤلِّفون عَرَب، ونَشَرَ مُحمّد عبد الله عنان، وهو مُحامٍ مصريٌّ ومُحاضِرٌ جامِعيّ، في القاهِرة سنة 1933 دِراسةً عنهُ بعنوان ابن خلدون: حياته وتُراثُهُ الفِكري، تُرجِمَت إلى اللُغة الإنكليزية لاحِقًا. يُلخِّصُ الكِتاب حياة ابن خلدون وكِتاباتِه، وقدَّمهُ عنان على أنَّهُ مُعادٍ للعرب لأنّهُ بربري: «على الرّغم من أنّهُ يدّعي أنّ أصوله عربية، فإنَّهُ ينتمي إلى عِرقٍ بربري غزا العرب بلده... وُلِدَ ابن خلدون وترعرعَ في هذا المُجتمع البربري، تجري فيه مشاعره وتقاليده وذكرياته. وعاشت عائلته في هذا المُجتَمع قبله بِمئة سنة وتمتَّعَت برعاية المُوحِّدين البربر. فليس غريبًا أن نرى شجب ابن خلدون للعرب بهذه الشِدَّة والقساوة»[479].

قدَّمه عنان مؤسِّسًا لعِلم الاجتِماع المُعاصِر، وعلى الرّغم من أنَّهُ يُمكِنُنا أن نرى ابن خلدون رائِدًا لعِلم الاجتِماع الحديث، فإنَّهُ مِنَ الصعب أن نعدّه مؤسِّس علم الاجتِماع الفِعلي، لأنَّ الاستمرار اللازِم بين أفكار مُفكِّرٍ عربي مِنَ القرن الرابِع عشر وأفكار بعض المُفكِّرين الألمان والفرنسيين مِنَ القرن التاسِع عشر ليسَ موجودًا. فقد كان ابن خلدون بالنسبة إلى عنان ذكيًّا وفصيحًا، لكنَّهُ كان انتِهازيًّا.

كما قابل عنان عملَ ابن خلدون وكِتاباتِهِ بعمل مكيافيلّي وكِتاباتِهِ[480]. وقام آخرون بالمُقابلة نفسها، بمن فيهم عبد السلام شدادي (انظر أدناه)[481].

عمل نيكولو مكيافيلّي (1469-1527) في حُكومة فلورنس خلال الحرب الإيطالية قبل أن يترُك السياسة ويتفرَّغ لكِتابة تُحفتهِ الأمير (1513). ومثله مثل ابن خلدون، عمل مكيافيلّي سابِقًا في بيئةٍ سياسيةٍ مُعقَّدة وترأَّسَ بعثاتٍ دبلوماسية. وُلِدَت فكرة الأمير مِن خيبة أملٍ سياسية وكَتَبَهُ بأمل إعادة كَسب رعاية الأمير. وكان للتاريخ أهميَّةٌ مركزيةٌ لمكيافيلّي واهتمَّ بِه لكي يضع قوانين عامَّة في السياسة والمُجتَمع، فقد استمدَّها مِن تاريخ اليونان والرومان ومِنَ التاريخ الإيطالي الحديث، فوضعت دِراسة أحداثٍ مُعيَّنة الأساس لتعميماتٍ قد تُفيد الأُمراء والجنرالات. وكما هي الحال مع المُقدِّمَة، يعدُّ كتاب الأمير عملًا مُتشائِمًا.

إنَّ الاختِلافات بين المؤلِّفَين لافِتةٌ للنظر أكثر مِن التشابُهات، فقد تساءلَ مكيافيلّي كيف يُمكن كَسب السُلطة والحِفاظ عليها، وبذلك ركَّزَ كثيرًا على الحظ في السياسة، وقد تكون القُدرة على استِدعاء جيشٍ جديدٍ عامِلًا مُهِمًّا في مُساعدة الحاكِم في الحِفاظ على سُلطَتِه أو توسيعها؛ فالتاريخُ يُعطي إرشادًا للكفاءة السياسية. وقد دَرَسَ ابن خلدون التاريخ لكي يفهم القوانين الكامِنَة وراءه، وعلى الرّغم من أنَّ المُقدِّمَة تحتوي رِسالةً كَتَبَها طاهِر بن الحُسين في الجِنس الأدبي المعروف باسم مرايا الأُمراء، فإنَّ ابن خلدون لم يكتُب إرشادًا في الكفاءة السياسية قد يخدم الحاكِم. وكان مكيافيلّي مُهتمًّا بسيكولوجية القيادة، والبحث عن المجد، والدور الذي تؤدّيه الشخصية في السياسة العُليا، لكنّ ابن خلدون لم يكُن يهتم بهذه الأُمور. وكَتَبَ مكيافيلّي كثيرًا في فنون الحرب، في حين لم يكتُب ابن خلدون في هذا الموضوع. واعتقد أنّ الأعمال السيئة لها فوائدها وأنّ الحاكِم قد يتصرّف تصرُّفاتٍ غير أخلاقية عندما تقتضي الحاجة ذلِك، وهذه أعمال شائِنَة بالنسبة إلى ابن خلدون المُتديّن، فهيَ مُنافية للأخلاق. أراد مكيافيلّي أن يُبقي الدين خارج السياسة، فكان يحلم بِتوحيد إيطاليا، ولم يكُن ثَمَّ حُلم كهذا لشمال أفريقيا لدى ابن خلدون. ولا يوجد مفهوم كمفهوم العصبية في الأمير أو في الحِوارات، Discorsi وهي تعليق ماكيافللي على تاريخ روما لليفي. ولم يصِل ابن خلدون بتفكيره لاستباق مفهوم الفضيلة Virtu، وكانت الفضيلة كما فهِمَها مكيافيلّي تتكوَّن مِن الدهاء والحزم والقُوّة، وقبل كُلِّ شيء، الجُرأة. وكانت عِبارة ليفي «الحظ يُفضِّل الشُجاع» شِعار مكيافيلّي. وكما قال أحد المُتحمِّسين لليفي «الشُهرة هيَ الحافِز» (ملتون، ليسيداس).

لاحظ عنان أنَّ مكيافيلّي يفوق ابن خلدون في المنطِق وفي دِقَّة العَرض والاستِنتاج وجمال الأُسلوب[482]. فكان ينبغي مُقابلة سجل الأعمال العظيمة بِأُسلوبٍ رفيعٍ في كتابات مكيافيلّي، وبالتالي

استِعمال الأمثال والأُسلوب الساحِر والنقائِض المُنظَّمة، وحتّى رواياتٍ لأحداثٍ تاريخية مُفبرَكة للبلاغة والبيان، وهذا المفهوم البلاغي أمرٌ غريب بالنسبة إلى ابن خلدون.

كان عزيز العظمة الذي وُلِدَ في دِمشق سنة 1947، تلميذًا سابِقًا لحوراني، ودَرَّسَ في جامِعات عدّة، وهو حاليًّا أستاذٌ في الجامعة الأوروبية المركزية في بودابست. ألَّف دِراستَين تتعلّقان بموضوعِنا هُنا، ابن خلدون في البُحوث المُعاصِرَة: دراسة في الاستشراق وابن خلدون: مقالة في إعادة التفسير[483]. وكانت غايتُهُ في هذَين الكِتابَين تحرير ابن خلدون مِنَ المُستشرقين وانشِغالاتِهم الفيلولوجية والتأريخية. تُشير التاريخانية (Historicism) إلى المبدأ القائِل إنَّ جميع الظواهِر الاجتِماعية مُحدّدة مِنَ التاريخ. لكِن يبدو أنَّ عزيز العظمة أراد أن يُقلِّل مِن حجم ابن خلدون، لأنَّهُ اعتَقَدَ أنَّ سُمعَته اعتمدت بمُعظَمِها على ثناء المُستشرقين، فلم يكُن ابن خلدون أصيلًا في أفكاره، ولم يكُن عالِمَ اجتِماع ولا سبَّاقًا في وضع نظريةٍ عامّةٍ للتاريخ. يقول العظمة إنَّ الفلسفة التاريخية لابن خلدون تتكوَّن بِمُعظَمِها مِن سلسلةٍ من التعميمات غير المدعومة، وإنَّهُ أخفَقَ في بحثه عن القواعِد الكامِنَة التي تُفسِّر الأحداث التاريخية، فكانت هُناك فجوةٌ بين ما استنبَطَهُ ابن خلدون استِنباطًا منطقيًّا والمجرى الفِعلي للأحداث، وعِندما كَتَبَ ابن خلدون عن تاريخ السُلالات الحاكِمَة، تبيَّنَ أنَّهُ تاريخٌ عاديٌّ وتقليديّ. انتقد مايكل برت، وهو مؤرِّخٌ لشمال أفريقيا، في مُراجعةٍ لهُ في نشرة كُلية الدِراسات الشرقية والأفريقية العظمة لتقليله مِن شأن ابن خلدون كما يلي. تمّ تقديم كِتابات ابن خلدون على أنَّها شاذَّة أو ساخِرَة، «فهذا الوحش يُعرض لما هو عليه، فهو بنات أفكار رَجُل مِنَ العصور الوسطى جمعها مع بعضِها لسبب غير معروفٍ وبلا جدوى». ويقول العظمة إنَّ كِتاباته كانت منسيّةً حتّى أنقذَها مُمثِّلون عن حضارةٍ غريبة. ورأى برت أسلوب العظمة النثري ثقيلًا[484]. وبالطبعِ إنَّ كُتُبَهُ صعبة القِراءة ورُبّما حدَّ ذلِكَ مِن أثَرِها.

هاجم عزيز العظمة قِراءة مهدي الأرسطوطالية لأفكار ابن خلدون، وقال إنَّ الفلسفة عِلمٌ هامشيٌّ بالنسبة إلى ابن خلدون، وكان صائِبًا بالتأكيد في ذلك. ولمّا كان العظمة قد رَفَضَ فكرة مهدي القائِلَة إنَّ ابن خلدون كان عقلانيًّا - تشفيريًّا، فإنه رَفَضَ أيضًا رأي غِب الذي رأى أنَّ ابن خلدون أيَّدَ الإيمان ضدَّ العقلانية. وسنعود في آخر هذا الفصل إلى الفكرة التي تعدّ ابن خلدون اختِراع مستشرقين.

كان عبد السلام شدادي المولود سنة 1944 أُستاذًا في قِسم التاريخ في جامِعَة مُحمَّد الخامِس في الرباط من سنة 1980 إلى سنة 1998، وشَغِل مناصِب أُخرى مُميَّزة وحصل على جوائِزَ عِدَّة. ترجم أعمال ابن خلدون إلى اللُغة الفرنسية وعَلَّقَ عليها، ونُشِرَت ترجمته للتَعريف بعُنوان رحلة الغرب والشرق ونَشَرَ بعض الأفكار حول كِتابات ابن خلدون بِعُنوان إعادة النظر في كتابات ابن خلدون[485]. نَشَرَت دار نشر غاليمار الفرنسية ترجمتَهُ للمُقدِّمَة والجُزء الذي يتحدّث عن شمال أفريقيا مِن كِتاب العِبَر سنة 2002، إضافةً إلى كِتابه ابن خلدون: الرجُل والمُنظِّر للحضارة الذي نُشِرَ سنة 2006 [486]. وقد مَسَحَ شدادي كِتابات ابن خلدون مسحًا شامِلًا، واتَّجَه بذلك إلى التشديد على أهميَّة ابن خلدون بوصفه أنثروبولوجيًّا وعالِمًا بالأعراق مِنَ العصر الوسيط، وأولى اهتِمامًا مُحدّدًا لكِتابات غلنر، على الرّغم من أنَّهُ انتقد مُحاولة الأخير جعل فِكرِ ابن خلدون على النهج الأوروبي. وقد يكون ابن خلدون أنثروبولوجيًّا بالمعنى الفضفاض للكَلِمَة، لكنَّهُ لم يهتم بالأمور التي يهتمُّ بِها الأنثروبولوجيّون المُعاصِرون عادةً: أنظِمَة القرابة، قوانين الزواج، الطُقوس المحليّة، تبادُل الهدايا، المُحرَّمات، تفاصيل الحياة الماديّة، وهكذا.

على الرّغم من أنَّ كَلِمَة تاريخ تُترجم لـHistory بالترجمة التقليدية، يُحذِّر شدادي مِن الخلط بين التاريخ وHistory، لأنَّ كلمة تاريخ في العصور الوسطى لم تكُن أكثر مِن ترتيبٍ زمنيٍّ لمعلوماتٍ مُتنوِّعَة. وقد أنتَجَ مُعاصرون كُثُر لابن خلدون في المغرِب ومصر مُصنَّفاتٍ كهذه، في حين أنّ ابن خلدون لم يفعل ذلك. وخِلافًا للعظمة، يرى شدادي أنَّ العِرق هو المبدأ الرئيسي المُنظِّم لتاريخ ابن خلدون وليس السُلالة الحاكِمَة، ويُركِّز شدادي على عالمية رِسالة ابن خلدون ويقول إنّها لا تزال تنطبِق على عالم اليوم.

عاشرًا: قِراءاتٌ أمريكية

يسعى كِتاب ابن خلدون: حياته وزمنه للأكاديمي الأمريكي ألِن جيمس فرومهرتز، وهو سيرةٌ ذاتية، لتقديم فِكر ابن خلدون ضِمن سياق حياته في شمال أفريقيا في القرن الرابع عشر[487]. ويعتَقِد فرومهرتز أنَّهُ وَجَد مزيدًا مِنَ الكشف الذاتي في تعريف ابن خلدون مُقارنةً بِقُرَّاء سابِقين لابن خلدون. وأولى انتِباهًا كبيرًا لعمل ابن خلدون السياسي في المغرِب ولمكانته الخاصَّة مُفاوِضًا مع رِجال القبائِل العرب والبربر. وكما لاحظنا في الفصل السادِس، فإنَّ فرومهرتز واثِقٌ بأنَّ ابن

خلدون كان صوفيًّا، وأنَّ التصوُّف بنى نظريَتَهُ الدورية للتاريخ. وعلى الرّغم من أنَّهُ قد يكون صوفيًّا، فإنّه ينبغي وضعُ نِقاشٍ مُقنِعٍ بأنَّ نظريتهُ التاريخية مدعومةٌ بمنهجيةٍ صوفية أو أي نوعٍ من الإيحاء الصوفي بتفصيلٍ أكثر.

ركّز شدادي على أنَّ ابن خلدون لم يكُن فيلسوفًا ضمن التقليد اليوناني – الإسلامي، وأنَّهُ رأى بعض نواحي هذه الطريقة في التفكير مُضِرَّةً بالدين[488]. لكِنَّ دِراسة ستيفن ديل الحديثة بِعُنوان أشجار البرتقال في مراكش: ابن خلدون وعِلم الرَجُل تقول خِلاف ذلك. وسنستشهِد هُنا مِن الكتاب: «كانت منهجيتُهُ مُستمدَّةً مِن مفاهيم أرسطو عن الطبيعة والسببية، وطبَّقها لابتكار نموذجٍ جدليّ فسَّرَ الصُعود والسُقوط الدوريَّين للسُلالات الحاكِمَة في شمال أفريقيا... وجعلتهُ مُقاربتُهُ المُعاصِرَة اللّافتة للنظر في البحث التاريخي الباحِثَ التاريخي البارِز في عالم ما قبل الحداثة. كما بيَّنَت أيضًا انتماءهُ لخطٍّ فكري يبدأ مع أفلاطون وأرسطو وغالن، ويستمر مع الفلاسفة اليونان - المُسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رُشد، وتجدَّدَ مع مونتسكيو وهيوم وآدم سميث ودوركهايم. ويعتَقِد ديل أنَّ سبب ثناء المُفكّرين الغربيين الذين ارتاحوا لهذا التقليد لابن خلدون يرجِع إلى كَون الأخير مدينًا للفلسفة اليونانية[489].

على الرّغم من أنَّ حُجَّة ديل القائِلَة إنَّ ابن خلدون كَتَبَ ضِمن التقليد اليوناني - الإسلامي مُقنِعَةٌ بطريقةٍ جيِّدَة، فإنّها ليست الحُجَّة المُقدَّمَة في كتاب ابن خلدون: سيرة فكرية. ويُمكِنُنا أن نقبل فرضية اكتِساب ابن خلدون كثيرا مِن مُصطلحات الفلاسِفَة في تعليمه المُبكر وأنّهُ استعملها بكثرة عِند كِتابته لِـ المقدّمة، لكن ليس بالضرورة أنَّهُ أعطى هذه المُصطلحات والكَلِمات معناها الفلسفي الكامِل في استِعماله لها. فكَلِمَة المُقدِّمَة، على سبيل المثال، قد تعني المعنى الفلسفي لـفرضيةٍ أو اقتِراح كعِبارةٍ مُستَمدَّة مِنَ حقيقةٍ عامّة مُدركة، ولكِن قد تعني أيضًا تمهيدًا أو مُقدِّمَة. وكانت كَلِمَة عِبارة، وهي الكَلِمَة المُستمدَّة مِن الجذر نفسِهِ لكَلِمَة عِبَر، هي الكَلِمَة التي استعملها العرب في العُصور الوسطى لترجمة عمل أرسطو في التفسير (يُعرف في الغرب باسم De interpretatione)، لكن معنى كَلِمَة عِبارة الرئيسي في اللُغة العربية يعني «تفسير»، ويعكِس استِعمال ابن خلدون كَلِمَة عِبَر الطريقة التي استُعمِلَت فيها في القُرآن. ويقول ديل على نحوٍ مُشابِه إنَّه عِندما تظهر كلمة بُرهان في المُقدِّمَة، فإنَّها تعني «دليل قاطِع»، لكِنَّ كَلِمَة بُرهان كانت تُستعمل استِعمالًا أوسع بمعنى الدليل بالمعنى العام، وهكذا.

إنَّ الدلائِل التي تُشير إلى أنَّ ابن خلدون أصبح فيلسوفًا ناضِجًا على يد أُستاذه الآبلي دلائِل ضعيفة، ويبدو أنَّ الآبلي دَرَّسَ عِلم التوحيد (الثيولوجيا) بِقدر ما درَّسَ الفلسفة، ولم يكُن الفيلسوف العقلاني المُخلِص التام الذي أرادَهُ ديل (ومهدي). تتلمذَ الآبلي في شبابه على يد ابن البنّا المُتصوّف، ومِن المُمكن أن يكون ابن خلدون قد اكتَسبَ الكثير مِن معرِفَتِه الواسِعة بالعُلوم السريَّة مِن الآبلي. واستَشهدَ بقول الآبلي عن قُدوم رجُل المصير الوشيك المُتنبّأ به مِن التِقاء كوكبي زُحَل والمُشتري[490]. كما دَرَّسَ الآبلي ابن عبَّاد الرُندي الذي أصبحَ مُعَلِّمًا صوفيًّا رائِدًا، وكان لهُ أثرٌ كبير في الطريقة الصوفية الشاذلية. وكان ابن عرفة تلميذًا آخر وحقَّقَ شُهرةً، ليس بصفته فيلسوفًا، بل مرجِعًا رائدًا في الفقه المالكي. وكما لاحظنا مِن قبل، كان حُصول ابن خلدون على الأعمال الحقيقية لأرسطو مُقيَّدًا، على الرُغم من أنّه، على ما يبدو، كان على عِلمٍ بمُحتوى كُتُب أرسطو الثمانية في المنطِق والمعروفة باسم الأورغانون [491](Organon).

يدّعي ديل أنَّ ابن خلدون كان واسِعَ الاطّلاع على فكر الطبيب اليوناني غالن (129-199)، وهُوَ المُفكِّر اليوناني العقلاني الكلاسيكي الثالث بعد أفلاطون وأرسطو[492]. وتقتضي مُقاربة غالن في الطب فهمًا ومنهجًا فلسفيًّا يبدأ مِن فكرة أنّ معرفة طبيعة الجسم أو جوهره هي الخُطوة الأولى اللازِمَة في تحديد الأسباب الخفيَّة أو الكامِنَة وراء مرضٍ ما. وكان فهم الطبيعة الأساسية للأشياء، سواء أكانت أجسامًا أم بشرًا، مِن مبادئ أرسطو[493]. ولكن لا يوجد دليلٌ مُباشرٌ على أنَّ ابن خلدون استَوعَب منهجية غالن الأساسية، فهوَ مذكورٌ في المقدّمة بِضعَ مرَّاتٍ فقط. وقد أثنى ابن خلدون في قائِمَةٍ مِنَ الأطِبَّاء القديرين على رِسالة غالن في علم التشريح De Usu Partium (عن وظائِف أجزاء مُختَلِفَة (مِن جسم الإنسان. وقد يكون هذا هو العمل الوحيد مِن أعمال غالن التي عرفها، ورُبّما عرفه فحسب مِن اقتِباسات مؤلِّفين آخرين. كما استشهد بِقول غالن في De Usu Partium عن استِعمال الإنسان السيوف والرماح كبدائِل للمخالِب والقُرون[494]. ونَسَبَ ابن خلدون في نقاشه الغامِض نوعًا ما لوظائِف الأحلام الحُلُمَ إلى نشاط الروح الحيوانية الجسدية خِلال النوم: «وتقرَّر أنّ الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته ولهذا يجد المنتشي مِنَ الفرح والسرور ما لا يُعبر عنه وذلك بما يداخل بُخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشى الروح وتجيء طبيعة الفرح»، كما هُوَ مذكور في أعمال غالن وغيره في علم التشريح[495]. وانتَقَدَ ابن خلدون في مواضِعَ أُخرى استِشهاد المسعودي بغالِن مِن أجل أن

يُفسِّر الاهتياج والعاطِفَة عِند الزُنوج، فقد أكَّدَ المسعودي أنَّ سببها يعود إلى ضعف أدمِغَتِهِم[496]. وبرفضه تفسير المسعودي، كان ابن خلدون يرفض تفسير غالن ضمنيًّا.

يرى ديل في ابن خلدون مُفكِّرًا استِنتاجيًا بصورةٍ رئيسية؛ ويعني الاستِنتاج استِنباط حقيقةٍ مُعيَّنة مِن حقيقة عامَّة معروفة مُسبقًا، أمّا الاستِقراء فهو التفكير في حالاتٍ مُحدّدة للوصول إلى استِنتاجاتٍ عامّة. ويُساء استِعمال كلمتي «استِنتاج» و«يستَنتِج» هذه الأيّام على نحوٍ واسِع. «إسأل أيَّ شخص في درونز وسيقول لك إنَّ برترام ووستر شخصٌ يصعُبُ خِداعه. ويصل-Old Lynx Eye إلى ما يصِل. فأنا أُلاحِظ وأستَنتِج، وأزِن الدلائل وأضع استِنتاجاتي»[497]. وليس مِن المُفاجئ أن نرى برتي ووستر السخيف يُسيء استِعمال فعل «استَنتَجَ». لكِن ينبغي لشارلوك هولمز أن يعرِف. فهولمز كان يستَعمِل الاستِقراء ووستر كان يُحاوِل.

يقول ديل إنّ ابن خلدون اعتمد اعتمادًا منهجيًّا على منطق الاستِنتاج (من الأعلى إلى الأسفل). ولكن عندما ننظُر إلى كيفية عمل الاستِنتاج والاستقراء بالمُمارسة الفعلية، يُصبِح مِن الواضِح أنّ التمييز بين العمليتَين لدى مُعظم المُفكِّرين ليس ذا حدَّين مُتباعِدَين. صحيحٌ أنَّ المُقدِّمَة بمعظمها أُطروحةٌ استِنتاجيةٌ توضع فيها قوانين تاريخية عامَّة، ثُمَّ تورَدُ أمثِلَةٌ مُحدَّدة لتوضيح هذه القوانين، مع ذلك فإنَّهُ مِنَ الصعب أن نفهم كيف يُمكِن ابن خلدون، على سبيل المثال، أن يبنيَ أطروحته الدَورية التي تقول إنَّ مُقاتلين قبليين أقوياء يقهرون سُلالةً حاكِمةً مدنية مُستقِرَّة، ويؤسِّسون سُلالةً حاكِمَةً جديدةً تُصبِح ضعيفةً مع مرور الزمن بعد استِقرارها وتُطيح بِها موجةٌ جديدةٌ من المُقاتلين القبليين، من دون أن يكون قد استنبط أوّلًا هذا القانون من قراءته لِما حدث في المرحلة المُبكرة للخلافة، إضافةً إلى قراءته تاريخَ المُرابطين والموحِّدين.

يُمكن ديل أن يدَّعي أنَّ مهدي يدعم فكرة كَون ابن خلدون فيلسوفًا يعمل ضمن التقليد اليوناني – الإسلامي، لكِنَّ غِب ولاكوست والعظمة وشدادي وفرومهرتز رفضوا هذا الخط الفكري الافتراضي رفضًا قاطِعًا. وهذه ليست قضيةً يُمكن تحديدها بعرض المؤيدين والمُعارضين، لكنّني أعتقد أنَّنا قدَّمنا دلائِل كافية في الفصول السابِقة من هذا الكِتاب تُبيِّنُ وجود حُدودٍ صارِمة لعقلانية ابن خلدون، فهو لم يحصل على كتابات أرسطو الأصلية، وعلى الرّغم من أنَّهُ اعتَرَف بأنَّ للمنطِق فوائده، فقد اعتقد أنَّ مُمارسة الفلسفة خطيرة؛ فالفقه المالكي قدَّمَ نموذجًا أهم لمنهجيتِهِ التاريخية.

حادي عشر: رواياتٌ خلدونية

بنسالم حميش (وُلِد سنة 1949 في مكناس) روائيٌّ وشاعرٌ وفيلسوفٌ بارزٌ وغزيرُ الإنتاج، يُدرِّس الفلسفة في جامعة مُحمّد الخامِس في الرباط، نَشَرَ سنة 1998 كِتاب الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ. لا يعتقد حميش أنَّ ابن خلدون الناضِج كَتَبَ ضمن التقليد الفلسفي اليوناني-الإسلامي، لكنّهُ لم يكُن راضيًا عن تقديم ابن خلدون مُفكِّرًا شرعيًّا ومؤيِّدًا مُعتَدِلًا للصوفية على نحوٍ رئيسي. وكما هي الحال عند لاكوست وشدادي، يجِد حميش دروسًا في المُقدِّمَة تنطبق على أيّامنا هذه، وبخاصّةٍ في ما يتعلّق بالتخلُّف الموجود في مُعظم أنحاء العالم. وتأثَّر حميش تأثُّرًا شديدًا بكِتابات ماركس وإنغلز، مثله مثل لاكوست، على الرّغم من أنَّهُ يستشهِد أيضًا بسوسور (Saussure) ودريدا (Derrida) وفوكو (Foucault) وليفي شتراوس (Levi Strauss) ودولوز (Deleuze) وغوتاري (Guattari). وتوجد مُقابلةٌ مُطوَّلة لفِكر ابن خلدون الاقتِصادي بِفكر ماركس، وعُدَّ ابن خلدون ماديًّا ومِن أتباع الفلسفة الوضعية. لكِنَّ حميش رَفَضَ فرض لاكوست نموذجَ إنتاجٍ آسيويًّا على شمال أفريقيا، فهو يرى أنَّ الرسائِل الموجودة في أطروحة العصور الوسطى تُعطي إرشادًا للعالم الثالث اليوم في كيفية تحرير ذاته من شُرور العصور الوسطى مِنَ القبلية والاستِبداد والمحسوبيات.

يُقدِّم حميش ابن خلدون إنسانًا محبطًا بشدَّة كَتَبَ في عصر أزماتٍ وسُقوطٍ واضِح. وأعطى البحثُ والتفكير الذي قدَّمهُ لكتابه هذا، المادّةَ للرواية التي عمل عليها في المُدّة نفسها تقريبًا، فنُشِرَت روايته العلّامة للمرّة الأولى في بيروت سنة 1997، وفازت بجائزة نجيب محفوظ في مصر، وأُعيد نشرها هُناك وتُرجِمَت إلى اللُّغة الإنكليزية
بعنوان The Polymath. تتحدَّث الرواية عن سنوات ابن خلدون الأخيرة في مصر وسوريا، وتستشهِد بكثرة مِنَ المُقدِّمَة والتعريف. يشرح ابن خلدون في النصف الأوَّل التعليمي فلسفتَه في التاريخ لناسِخِه، ويتحدّث حميش، وهو فيلسوف، عن الكيفية التي يكتُبُ بِها الفيلسوف (ابن خلدون). فالرواية عِبارة عن الصُعوبات التي يُواجِهُها المُثقَّف مع السُلطات، وكيف يتلاعب الحُكَّام بالتاريخ، وتتناول في النهاية الوِحدة واقتراب الموت. «وعندما وصلتُ إلى نهايتِها، وجدتُ نفسي غارِقًا في هاوِيةٍ لا قعر لها تتحكَّمُ تحكُّمًا كامِلًا بِقوى الانصِهار والجاذبية. وفي أسفل الهاوية، بين الأرض والغُبار، كانت لديها القُدرة على استِعادة الروح الساقِطَة إلى صلصالِها الأصلي. فالروح هي الوحيدة

التي هَربت من أعماق الهاوية فتمسَّكت خلال صُعودِها بالحبل الذي أمدَّهُ الله من الجنَّة إلى الأرض»[498].

تزوَّدت رواياتٌ أُخرى بأفكار ابن خلدون، وقد ذكرنا مِن قبل ثُلاثية إسحاق أزيموف المؤسّسة (Foundation). كما نُلاحِظ أنَّ أفكار ابن خلدون مفهومةٌ ضمنيًّا في سلسلة روايات Duneللكاتِب في الخيال العِلمي فرانك هربرت، لكنّها واضِحةٌ نوعًا ما. وتتناول روايات (Dune 1965) و(Dune Messiah (1969 وChildren of Dune (1976) السياسة القائِمة بين المجرَّات ضمن نمط العصور الوسطى. ويدور قسمٌ كبيِّر مِن حبكة الرواية، كاستِباقٍ لكتاب لعبة العروش (The Game of Thrones)، حول الثأر بين الأُسَر النبيلة. فالفرمن في الرواية، وهُم مثل سُكّان البدو، يُقيمون على كوكب أراكِس (Arrakis) الصحراوي، هُم أسياد تِجارة التوابِل، وهُم لا يركبون الجِمال في سفرِهِم بل الديدان الرملية. وإنَّ لُغة الفرمن مبنيةٌ على اللُغة العربية في هذه الرواية، ونجِدُ فيها كلِماتٍ مألوفةً مثل «جِهاد» و«أدب» و«شريعة». ويُسمّى كُتيّب الإرشاد للعَيش عند الفرمن «كتاب العِبَر»، وهم من سُلالة الزنسوني المُتجوِّلين، وموضوع البُهار (أو التابِل) الذي يستخرِجونه ويُتاجِرون به وكيف يُمكِنُنا أن نعرِف المُستقبل هو موضوعٌ رئيسي في سلسلة روايات Dune، كما كانت الحال في المُقدِّمَة (انظر الفصل السابِع). وعلى الرّغم من أنَّ الفرمن يدعمون الثورة التي قادها النبي بول مُعاد دِب مِن قبيلة أترايدِس، فإنَّ أُسلوب عَيشِهِم التقليدي والتقشُّفي سيتغيَّر مع صُعودِهم إلى السلطة بقيادة مُعاد دِب، وسيُحوّل هو وسُلالته الفرمن إلى جيشٍ غازٍ عبر المجرّات وستجعلهم فتوحاتهم أغنياء ومُسرِفين وفاسِدين. وإنّ نموذج مُعاد دِب المسيحي مبنيٌ على النبي مُحمّد بِجُزءٍ مِنهُ، ولا بُدَّ أنَّ هربرت قد قرأ كِتاب مونتغومري وَتْ المُكوَّن مِن مُجلَّدَين عن حياة النبي مُحمّد بِعُنوان محمد في مكة (1953) ومحمد في المدينة (1956)[499]. وقبل كُلِّ شيء، أكَّدَ هربرت أنَّهُ قرأ المُقدِّمَة في مُقابلةٍ إذاعيةٍ لهُ.

ثاني عشر: ابن خلدون نِتاجٌ استشراقي

يقول بروس لورنس، وهو أكاديميٌ أمريكيٌّ مُختصٌّ في الدِراسات الإسلامية: «إنّ ابن خلدون نِتاج مُستشرقين، وهُناك تساؤلاتٌ كثيرةٌ عن المدى الذي يُمكن تقييمُه به الآن بعيدًا من اهتمام المُستشرقين به. فقد استمدَّ الاستشراق بداياته الضمنية، وإن لم تكُن واضِحة، مِن دفع القوة

الناتِج من حاجة الأُمم الأوروبية المُستَعمِرَة التي حكمت الشعوب المُسلِمَة إلى معرفة المزيد عن مرؤوسيهم، لكي يتنبأوا بتصرُّفاتِهم على نحوٍ أفضل، وبالتالي يتحكَّمون بهم رُبّما. وقد وفَّرَ لهُم ابن خلدون مصدرًا فريدًا مِن نوعِه». كما يقول لورنس إنَّ مُقاربة ابن خلدون النقدية لطرائق التفكير الإسلامي ومُمارسة السياسة هي التي جذبت الباحثين الغربيين[500].

إنّني أعتَقِدُ أنَّ تعميم لورنس يُبالِغ في تشابُك الاستِشراق مع الاستِعمار. وكانت الحوافز الدينية حتّى القرن العشرين أهم كثيرًا مِن الحوافِز السياسية في حثّ الباحثين على دراسة الشرق الأوسط والإسلام؛ فبعضهم تعلَّم العربية من أجل ترجمة الأناجيل إليها ولكي يُجهِّزوا أنفُسَهُم كمُبشِّرين، والبعض مِنهُم ترجم القُرآن وعلَّقَ عليه ليدحضهُ، والبعض وَجَدَ اللُغة العربية مُفيدةً في تعلُّم لغة الإنجيل العبرية. كما سافرَ البعض إلى البلاد العربية لدراسة مبادئ النصارى الشرقيين بأمل أن يخدمهم بعض هذه المبادئ كدعمٍ للجدالات المُختَلِفة في أوروبا المسيحية بين الكاثوليك والبروتستانت، أو بين اليسوعيين والجانسينيين مِنَ الكاثوليك، ودَرسَ البعض طُرُق عيش رِجال القبائِل العربية، بأمل أن يُلقي ذلِكَ الضوءَ على الثقافة الماديّة للإسرائيليين القُدماء[501].

اكتشف هامر بورغستال وسلفستر دي ساسي ابن خلدون تحديدًا قبل الاستِعمار الفرنسي لشمال أفريقيا بعقود، ولا يبدو أنَّ ترجمات سلفستر دي ساسي القصيرة لأعمال ابن خلدون وتعليقاته عليها تُعطي الكثير للمُستَعمِر المُرتقب. ثُمَّ أصبح كواتريمر باحثًا يهتم بالأمور الدينية، وكان اهتمامه بالإمبراطورية الفرنسية ضئيلًا أو شبه معدوم. وكان فون كريمر النمساوي مواطِنًا في إمبراطورية لم تمتلك أراضيَ في الشرق الأوسط أو شمال أفريقيا ويبدو أنَّهُ كان مُهتمًّا بالتاريخ الثقافي لذاتِه. وكان كُلٌّ مِن مونتي ولاكوست مُناهِضًا للإمبريالية في ما بعد، كما أنَّ الكُتُب التي كُتِبَت عن ابن خلدون كتبها في معظمها مؤلّفون عرب.

علينا أن نعترِف أنَّ وزارة الحرب الفرنسية هي التي فوَّضت دي سلين بترجمة أعمال ابن خلدون. واستشهد غوتييه وأساتذة فرنسيون آخرون يُدرِّسون في جامعاتٍ في الجزائِر وأوران بابن خلدون انتِقائيًّا ومن دون دِقّة، لكي يُركِّزوا على الآثار التخريبية المزعومة للغزوات العربية لشمال أفريقيا، وأخطأوا في اقتِباساتهم من أقواله ليُبيِّنوا أنَّهُ كانت هُناك خصومات وعداوات دائِمة بين العرب والبربر. وعلى الرغم مِن ذلك، لم تسُد أجندة استِعمارية أُحادية في الأبحاث الخلدونية، بل كانت هُناك أجندات عدّة. ورُبّما كان هُناك ميلٌ لدى بعض الباحثين لاختراع صورةٍ فردية خاصّةٍ

بهم عن ابن خلدون، فقد وجد هاملتون غِب المسيحي التّقي ابن خلدون مُسلِمًا تقيًّا، أمّا لاكوست الماركسي فوجدهُ زميلًا في السفر، وإن كان من النَوع البدائي، واكتشف مُحسِن مهدي ابن خلدون الشتراوسي الذي كان حذِرًا في شرح فلسفته السياسية بطريقةٍ لا تفهمها جماهير الناس. (أعتقد أنّني قد أُتَّهم بقيامي بتساؤلاتٍ مُشابِهة).

لقد تكثّفت دِراسة ابن خلدون في مرحلة ما بعد الاستِعمار، ورُبّما يعود السبب في ذلك جُزئيًّا إلى تعطُّش عُلماء السياسة وعُلماء الاجتِماع والأنثروبولوجيين وخُبراء الاقتِصاد لإيجاد سَلَفٍ مُثقَّفٍ يُمارس ما يُمارسونه. وإنّ لِهذا النوعِ مِن تقديس السلف أخطارَه، كما إنَّ حِرص المُفكّرين الغربيين المسيحيين أو اللادينيين المُعاصرين على تشريع تفكيرهم من خلال الاعتِماد على كِتابات مُسلمٍ تقيّ عاش في القرن الرابِع عشر أمرٌ يبعثُ على الفضول. ومَنْحُه نجمةً ذهبيةً للحداثة أمرٌ غريب.

بدأت بعد مُدَّةٍ زمنية دِراسة موضوعٍ مُحدّدٍ بكثرة- صُعود هتلر وسقوطه، ومجموعة بلومبزبري، والرواية السحرية الواقعية، وحياة ريتشارد الثالث- إذ إنَّها استقطبت القُرَّاء، فالكُتُب والمقالات تُوَلِّدُ مزيدًا مِنَ الكُتُب والمقالات. وإنّ توفُّرَ ترجماتٍ جيّدَة لأعمال ابن خلدون ووفرة الدِراسات عنهُ يجعلها خيارًا جذّابًا للمساقات الأكاديمية، وأحيانًا يبدأ الأساتذة الذين يُدرِّسون مساقاتٍ كهذه بتطوير أفكارهم الخاصّة عن كيفية قِراءة ابن خلدون، فتزدَهِر الكتابات عنه بهذه الطريقة. وقد توصَّل مايكل برت، وهو خبيرٌ في التاريخ الأفريقي في العصور الوسطى، وفي ابن خلدون تحديدًا، إلى الاستِنتاج الآتي: «إنَّ كون ابن خلدون يعني كل شيء لكُلِّ الناس على نحوٍ مُستَمِر معيارٌ لِعَظَمَتِه وغُموضه أيضًا»[502].

الفصل الحادي عشر
النـهاية

قدَّمَ المؤرِّخ الليبرالي هـ. أ. ل. فيشر الاعتراف الآتي في مُقدِّمَة كتابه تاريخ أوروبا المنشور سنة 1938:

لقد وجد الرِجال الحُكماء والمُتعلِّمون أكثر منّي حبكةً في التاريخ، وإيقاعًا ونمطًا مُحدَّدًا مُسبقًا. وهذه التناغُمات مخفيةٌ عنّي. فأنا أرى حالةً طارِئة تِلوَ الأُخرى كموجةٍ تتبَعُها موجة، فثمَّة حقيقةٌ واحِدَةٌ فريدة، ولذلك لا يُمكِنُنا أن نُعمِّم، فهذه الحقيقة قانونٌ آمِنٌ للمؤرِّخ وعليه أن يُدرِك في تطوُّر أقدار البشر دور الحظ والأمور التي لا يُمكن توقُّعها... فالأساس الذي يكتَسِبه جيلٌ واحِدٌ رُبَّما يفقده الجيل التالي[503].

كان ابن خلدون أعلم وأحكم مِن فيشر؛ فقد كان قادِرًا على التفكُّر في تعقيدات السياسة ودمويتِها وعدم إمكان التنبّؤ بِها كما مارسها المرينيون والحفصيون والوداوِدة والنصريون، ومع أخذ كُلِّ ذلك في الحسبان، كان قادِرًا على التعميم واستِنباط القوانين التي تحكُم بناءَ المُجتمعات وتفكُّكَها. وكانت نظريتهُ التاريخية أقلَّ اعتِمادًا على السياسة مِن فيشر، فقد أعطى ثِقلًا أكبر لعوامِلَ مِثل الاقتِصاد والمناخ والروابط الأُسرية والعمليات الخارِقَة للطبيعة، فالقوانين التي اكتشفها لا تُفسِّر، وِفقًا لاعتِقادِه، ما حدَثَ فقط، بل تُفسِّرُ أيضًا ما سيحدث.

كانت نياحة فيشر استِجابةً نقديةً بالتأكيد لنشر المُجلَّدات الثلاثة الأولى من كتاب توينبي دراسة للتاريخ (A Study of History)، الذي نُشِرَ قبل بضع سنوات. ولا شكَّ أنَّ النبرة التشاؤمية لاستجابة فيشر عكست أيضًا خيبة الأمل التي شعر بِها الناس عقِبَ الحرب العالمية الأولى، إضافةً إلى التوتُّر الذي رافق صعود النازية والشيوعية في أوروبا. لكِنْ هُناك أمرٌ مُخادِعٌ بشأن إنكار فيشر أيَّ قُدرةٍ على رؤية نمطٍ ما. وإن لم تكُن هُناك حبكة أو نمط تشكيلي لكتابه تاريخ

أوروبا، وكان مجرد سلسلةً مُشوَّشةً لأحداثٍ لا أهميَّة خاصَّة لها، فستكون قراءة الكِتاب صعبة (لكن قراءته ليست صعبة، فقد قرأته مرّات عدّة عندما كنت تلميذًا في المدرسة). فهُناك حبكةٌ للكِتاب، وإن لم يعتَرِف الكاتِب بذلك. وبعد أن بيَّن يأسَهُ مِن إخفاق التاريخ في إعطاء أيّة دُروس، أضاف قائِلًا: «إنّهُ ليس قانونًا للسُخرية واليأس. فحقيقة التقدُّم مكتوبةٌ بوضوح على صفحات التاريخ»[504]. وكما نتوقّع مِن مؤرّخٍ ليبراليّ يكتُبُ ضمن تقليد وِغ في التاريخ((Whig Version of History، فهُناك نمطٌ على هذه الشاكِلَة في السرد الروائي لِكتابه تاريخ أوروبا. وقد ازدهرت الحضارة في عهد الرومان لثلاثمئة سنة في مُعظم أنحاء أوروبا، قبل أن تقضي عليها الغزوات الجرمانية أو التيوتونية، ثُمَّ تُصبِح القِصَّة بعد ذلك تقدُّمًا بطيئًا ومُتخبِّطًا نحو حضارةٍ جديدة. فكان كُلٌّ مِن عصر النهضة (Renaissance) وعصر الإصلاح (Reformation) والثورة الفرنسية معَالِمَ في هذا التقدُّم. ولكِن، كما كَتَبَ فيشر، أصبحت الحضارة مرَّةً أُخرى تحت تهديد الجرمان أو «الوثنية الشمالية». وكان فيشر قد سلَّمَ أنَّ للتاريخ الأوروبي معنى، خِلافًا لبقيّة العالم: «وعلى الرّغم مِن كل المأساة الإنسانية التي سادت أماكِن شاسِعَة مِن آسيا وأفريقيا وجنوب أمريكا، حيث عاش ومات الآلاف مِن ملايين الرِجال والنِساء من دون أن يتركوا أي ذِكرى أو مُساهمة نحو المُستقبل، فإنّ هذه الأعداد لا تخُصُّنا»[505].

بالعودة إلى ابن خلدون، كانت كِتابة هذا الكِتاب ذُروة السعي لاستِحضار الأرواح. فقد أمضيتُ مُعظم حياتي وأنا أتواصل مع رجُلٍ مات قبل أكثر مِن ستمئة سنة، مع رجُلٍ تختلِفُ طرائِقُ تفكيره اختِلافًا كبيرًا عن طريقة تفكيري؛ فقد كانت نوعًا مِنَ الجلسة مع روح، وهذه هي الحال عادةً في جلسات استِحضار الأرواح، فيصعب أحيانًا تفسير الرسائِل الآتية من قُرونٍ مضت. وإنَّني مُدرِكٌ تمامًا أنّني أخفقتُ أحيانًا في فهم ما قالهُ ابن خلدون، ولستُ الشخص الأول الذي لم يفهم روايته لعمليات الزايرجة، لكنّني وجدتُ أيضًا عرضه لعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا)، وعلم النفس، والأحلام، وقراءة الحظ أو البخت غامضًا بعض الشيء. وإذا وضعنا جانِبًا الموضوعات التي بدا أنَّهُ وجد صُعوبةً في التعبير عنها بوضوح، فإنَّ عُمق التفكير الإنساني ووضوحه عمومًا أمرٌ صعبٌ جِدًّا فيه تحدٍّ. وحتّى عندما يبدو ما يقوله واضِحًا، يبقى فهمه صعبًا، وإلّا لما كانت هُناك تفسيراتٌ مُختَلِفَة لِرسالة المُقدِّمَة. وتذكّرتُ هُنا ما قاله وردزوورث عن إسحاق نيوتن:

المؤشِّر الرُخامي للذهن

المُسافِر وحيدًا عبر بحارٍ غريبةٍ مِنَ الفِكر

لا شكَّ أنَّ «بِحار الفِكر» هذه غريبة، وإذا أردنا أن نجعل أفكار ابن خلدون حديثةً وعصريةً، وأن نحذِف غرابة تفكيره، فهذا يعني أنّنا نُفسِده. ولقد بالغت الروايات السابقة عن حياته وأعماله التي حاولت أن تُبيِّن أنَّهُ كان عالِم الاجتِماع الأوّل في العالم، أو أنَّهُ كان ماركسيًّا مُبكرًا، أو فيلسوفًا على طريقة أرسطو، أو سابِقًا لليو شتراوس في الفلسفة السياسية، في عقلانيته، ووضعت لهُ إطارًا ذهنيًّا علمانيًّا. (وقدَّموه في حالاتٍ عِدَّة كمُذنِبٍ لقيامه بما سمّاه السورياليون «السرِقَة الأدبية الاستِباقية»). فوُضِعَ على سريرٍ مُنتَظم ٍوتخلَّصوا مِن بعض أجزائه ليُلائِمَ قِطعةً مِنَ الأثاث مِنَ التصميم المُعاصِر، وتشمل الأجزاء المرمية مِنهُ، ومن بينها أمور أُخرى، تمسُّكه بالفقه المالكي وانشغاله بالعُلوم السريّة وعُلوم المُستقبل، إضافةً إلى بعض أفكاره العِلمية الغريبة.

لِمَن كَتَب ابن خلدون؟ لم يكتُب لنا بالتأكيد، ولا لجماهير الأكاديميين في القرن الحادي والعشرين. وعلى الرّغم مِن أنَّهُ أهدى نُسخًا مِنَ المُقدّمَة إلى حاكِم تونِس وسُلطان مصر، فإنه لا يبدو أنَّهُ كَتَبها لإرشاد الحاكِم. وعلى الأغلب أنَّهُ لم يسعَ لجذب قُرّاءٍ من زُملائه القُضاة والأساتذة الذين لم يكُن مُعجبًا بهم، كما رأينا أنَّهُ كان مُرتابًا مِنَ التُجّار وأصحاب المتاجر، ومُعظم رجال القبائل الذين تعامل معهم لا يستطيعون القراءة. لذلك فإنّني أعتقِد أنّ جمهور ابن خلدون الذي أراد أن يكتُب له هو ابن خلدون ذاته، وأنَّهُ كَتَب لكي يُريح ذهنَه مِن كُلّ هذه الأفكار والتبصُّرات التي كانت في داخله.

إنَّ بعض المُشكِلات التي نواجهها عندما نقرأ ابن خلدون هي أنّنا نُحاوِل أن نجعله مُفكِّرًا مُنتظمًا أكثر ممّا هو عليه؛ فهو لم يكُن مُتناسِقًا في استِعماله بعض الكلِمات، بما فيها «العصبية» و«بدوي» و«العرب»، كما لم يكُن واضِحًا في تقييمه نظام المماليك، فهل كان في مأمنٍ من دورة السُقوط التاريخية أم لا. ولم يُوضِّح إن كانت نظرية التاريخ الدورية تنطبق على خارِج المغرب أم لا. والأمر نفسه ينطبق على أسباب الطاعون. وليس مُفاجئًا أن نراهُ يُناقض نفسه في المُقدّمَة من حينٍ إلى آخر؛ فقد ألَّفَ الكِتاب خلال مدّةٍ زمنيةٍ طويلة وفي أماكِن مُختلفة، فتوافرت لديه المكتبات أحيانًا للرجوع إليها، وأحيانًا أخرى لم تكُن مُتوافرة. وكما قال أرسطو: «قد يرتكِب الرجال العِظام أخطاءً عظيمة».

هل هُناك صدى لما كتبه ابن خلدون في أيّامنا الحالية؟ أجاب الكثير مِنَ الأكاديميين العرب بِنَعم. ويعتقِد شدادي أن في إمكان الأنثروبولوجيين المُعاصرين أن يتعلَّموا منه، كما يجِد حميش

تأييدًا لمبادئ الماركسية في المُقدِّمَة. وعدَّ باحثون عرب آخرون ابن خلدون قوميًّا عربيًّا مُبكِّرًا. ولنأخذ مثالًا مُختَلِفًا، يُمكِنُنا أن نَجِد شبح ابن خلدون في تقرير التنمية البشرية العربي لسنة 2004، الذي قال ما يلي عن منطقة الخليج وعن العالم العربي عمومًا في القرن الحادي والعشرين: «تُقيِّدُ العصبية بجميع أشكالِها (القبلية والعشائرية والشعبية والعِرقية)... أتباعَها من خلال قُوة نِظام السُلطة الجماعي. وتُمثِّلُ هذه الظاهِرَة شارِعًا باتِّجاهَين تتوفَّرُ فيه الطاعة والولاء مُقابل الحِماية والرِعاية ومُشاركة الغنائِم... وتشمل نواحيها الإيجابية الشعور بالانتِماء لمجموعةٍ والرغبة في وضع اهتمامات المجموعة أوَّلًا»[506]. ويذكُر التقرير في جميع إشاراته للنواحي الإيجابية «العصبية» بحِسٍ انتِقاصي وضمن سياقٍ مدني؛ فقد كان استِعمال ابن خلدون كلمة العصبية بِمعنى إيجابي وعَمَلي، في حين يُقدِّم التقرير العصبية ضمنيًّا على أنّها مفهومٌ يُسهِم في جُمود المُجتَمع العربي المُعاصِر.

قلائِل هُم الذين يشتركون مع ابن خلدون اليوم في نظرته الإيجابية إلى الولاء القبلي كمُحرِّكٍ للتغيير الاجتِماعي. وإنّ ما يجذب القارئ في المُقدِّمَة هو أنَّ ابن خلدون أوجَدَ نماذِجَ نظريةً قويةً لشرح كيفية جريان الأمور في العالم الذي عاشَ فيه، فبدأ بفرضياتٍ من العصور الوسطى وعمل على بياناتٍ مِنها. ومن هذا المنظار، يُمكِنُنا أن نُقابل ابن خلدون بداروِين وماركس ودوركهايم، على الرّغم منِ أنَّ نماذجه النظرية واستِنتاجاته لا تنطَبِق على المُجتَمعات المُعاصِرة. وكما لاحظ مارك زوكربرغ (Mark Zuckerberg) عندما اختار المُقدِّمَة واحدًا من الكُتُب المُفضَّلة لديه لسنة 2015، «على الرّغم من أنَّ ما اعتقده ثبُتَ بطلانه بعد سبعمئةٍ سنة مِنَ التقدُّم، فإنّهُ أمرٌ مُثيرٌ للاهتمام أن نرى ما كان يُفهم في ذلك الوقت والنظرة العالمية الشامِلَة عند أخذ جميع هذه الأمور في الحسبان»[507].

رُبّما كانت الغاية المُطلقة مِن المُقدِّمَة هي تحضير المُسلمين ليوم الحِساب؛ فقد استشهد ابن خلدون بحديثٍ للرسول محمد يقول فيه: «ما أنا في الدُنيا إلّا كراكِبٍ استظلَّ تحت شجرةٍ ثُمَّ راح وتركها». وإنّ كآبة المؤرِّخ ووحدته أمران لافِتان للنظر. ويُمكِنُنا أن نقول إنَّ ابن خلدون كان مُتحامِلًا على الرفاهية بطريقةٍ غير عقلانية، ولا بُدَّ أنَّ هُناك الكثيرين اليوم مِمَّن لا يُوافقونه الرأي نتيجةً لخبرتهم في ذلك؛ فالرفاهية تُساعِد على تحسين الصحّة والسعادة. فقد كان مُتقشِّفًا ومُتكبِّرًا أيضًا، وهذا ما يشهد عليه مُعاصروه وكتاباته، وكان لديه الكثير ليجعله مُتكبِّرًا. فكان القُرآن و كُتُب الفقه المالكي مُرشِدَين له في عددٍ مِنَ القضايا، وكان رجُلًا بارِزًا واستثنائيًّا بطُرُقٍ عدّة، لكِنَ تفكيره

كان مثل تفكير أيّ رجُلٍ مُسلمٍ تقليديّ في مجالاتٍ أُخرى. وبالتالي فإنَّ هذا الكِتاب لا يُعدُّ سيرةً لأعمال رجُلٍ فذٍّ وعبقري فحسب، بل مُرشِدًا للمُعتقدات الإسلامية المثالية أيضًا.

أقول في النهاية: «وقد كِدنا أن نَخرُجَ عنِ الغَرَض، وعَزمنا أن نقبضَ العنان عن القَول في هذا الكِتاب الأوّل الذي هُوَ طبيعة العُمران وما يَعرِضُ فيه، فقد استوفَينا مِن مسائله ما حسبناهُ كِفاءً له. ولعلَّ مَنْ يأتي مِن بعدِنا ممّن يؤيّدهُ اللهُ بِفِكرٍ صحيح، وعِلمٍ متين، يغوصُ مِن مسائله على أكثر ممّا كتبناه، فليس على مُستَنبط الفنِّ إحصاءُ مسائله، وإنَّما عليه تعيينُ موضوع العِلمِ وتنويع فصوله وما يتكلَّمُ فيه. والمُتأخِّرون يُلحِقون المسائِلَ من بعده شيئًا شيئًا إلى أن تكمل {والله يَعلمُ وأنتُم لا تعلمون}» [البقرة: 216][508].

المراجع

1 – العربية

كتب

ابن التغري بردي، جمال الدين أبو المحاسِن يوسف. **المنهل الصافي والمُستَوفي بعد الوافي**. حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين؛ تقديم سعيد عبد الفتاح عاشور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994. 13 ج.

_________. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** = An-nujûm az-zâhira fî mulûk Mișr wal-Ķâhira, edited by William Popper, 10 parts in 5 vols. (Berkeley, CA: The University of California Press, 1915-1960

ابن الفُرات، محمد بن عبد الرحيم. تاريخ الدول والملوك. بيروت: الجامعة الأمريكية في بيروت، 1936-1942.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **طوق الحمامة**.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا**. تونس: الدار العربية للكِتاب، 2006.

_________. **كتاب العِبَر وديوان المُبتدأ والخَبَر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم مِن ذوي السُلطان الأكبر**. تونس: القيروان للنشر، 2009.

_________. **المقدمة**. تونس: الدار العربية للكتاب؛ دار القيروان للنشر، 2007. 14 ج.

ابن عربشاه، أحمد بن محمد. **عجائب المقدور في أخبار تيمور**.

________. **فاكهة الخُلفاء ومفاكهة الظُرفاء**. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001.

السخّاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. القاهرة: مكتبة القدسي، 1934-1936.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص** باريز. حرّرها وقدّم لها علي أحمد كنعان. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002.

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر. **إنباء الغُمر بأبناء العُمر**. تحقيق حسن حبشي. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1971. 4 مج.

________. **رفع الأصر عن قضاة مصر**. تحقيق حامد عبد المجيد، محمد المهدي أبو سنة ومحمد إسماعيل الصاوي؛ مراجعة إبراهيم الإبياري. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1957-1961.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجَوهر**. النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. باربيه دومينار وبافيه دو كورتبي. باريس: المطبعة العسكرية الإمبراطورية، 1861-1977.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **كتاب السُلوك لمعرفة دول الملوك**. صححه ووضع حواشيه محمد مصطفى زيادة. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956-1973.

__________. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطَط** والآثار. القاهرة: طبعة بولاق، 1854.

2 – الأجنبية

Books

Abdesselem, Ahmed. Ibn Khaldun et ses lecteurs. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

Adorno, Jean. Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471). Texte édite, traduit et annote par Jacques Heers et Georgette de Groer. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1978.

Ali Oumlil, Ali. L'Histoire et son discours: Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun. Rabat: Société marocaine des éditeurs réunis, 1982.

Arabian Nights: Tales of 1001 Nights. London: Penguin, 2008.

Arié, Rachel. L'Espagne Musulmane au Temps des Nasrides (1232-1492). Paris: Boccard, 1973.

Asimov, Isaac. Foundation, Foundation and Empire, Second Foundation. New York: Alfred A. Knopf, 2010.

Ayalon, David. Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to Medieval Society. London: Taylor and Francis, 1956.

Al-Azmeh, Aziz. Ibn Khaldun, an Essay in Reinterpretation. London: Frank Cass, 1982.

__________. Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism. London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981.

Benchekroun, Mohammed B. A. La Vie intellectuelle Marocaine sous les Mérinides et les Wattasides. Rabat: [s. n.], 1974.

Berkey, Jonathan P. Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East. Seattle; London: University of Washington Press, 2001.

___________. The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Berque, Jacques. Maghreb, histoire et société. Algiers: Société nationale d'édition et de diffusion, 1974.

Binbas, Ilker Evrim. Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Din ʻAli Yazdi and the Islamicate Republic of Letters. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2016.

Braudel, Fernand. The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II. London: Collins, 1972. 2 vols.

Brett, Michael and Elizabeth Fentress. The Berbers. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1996.

Brunschvig, Robert. La Berbérie orientale sous les Hafsides: Des origines à la fin du XVe siècle. Paris: Adrien Maisonneuve, 1940-1947. 2 vols. in 4. (Publications de l'Institut d'études orientales d'Alger, t. XI)

___________ and Gustav Edmund von Grunebaum (eds.). Classicism et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Paris: G.-P. Maisonneuve; Besson-Chantemerle, 1958.

Burke, Peter. Vico. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Burrow, John W. Gibbon. London; Oxford: Oxford University Press, 1985.

Carr, Edward H. What is History?. London: Penguin, 1961.

Casanova, Paul. Mohammed et la fin du monde. Paris: Geuthner, 1911.

Chatwin, Bruce. The Songlines. London: Jonathan Cape, 1987.

Cheddadi, Abdesselam. Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation. Paris: Gallimard, 2006.

_________. Ibn Khaldoun revisité. Casablanca: Edition Toubkal, 1999.

_________. Le Voyage d'Occident et d'Orient. Paris: Sinbad, 1980.

Chejne, Anwar G. Muslim Spain: Its History and Culture. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974.

Ciasca, Raffaele. Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida. Rome: Istituto per l'Oriente, 1936. (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente; 52)

Cook, Michael. Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.

Cressier, Patrice and Mercedes García Arenal (eds.). Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.

Crone, Patricia. Medieval Islamic Political Thought. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

__________. Pre-Industrial Societies. Oxford: Blackwell, 1989. (New Perspectives on the Past)

__________. Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980.

D'Herbelot, Barthélémy. Bibliothèque orientale. The Hague: J. Neaulme and N. van Daalen 1772-1779. 4 vols.

__________. The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

Dale, Stephen. The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

De Sacy, Antoine-Isaac Silvestre. Chrestomathie arabe. Paris: Imprimerie Royale, 1806. 3 vols.

Dickson, Harold Richard Patrick. The Arab of the Desert: A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Sa'udi Arabia. London: George Allen and Unwin, 1949.

Dirda, Michael. Introduction to Foundation, Foundation and Empire, Second Foundation. New York: Alfred A. Knopf, 2010.

Dols, Michael W. The Black Death in the Middle East. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Dunlop, D. M. Arab Civilization to AD 1500. London: Longman Group Ltd.; Beirut, Librairie du Liban 1971.

Eliot, T. S. Four Quartets. London: Faber and Faber, 1959.

Enan, Mohammad Abdullah. Ibn Khaldun, His Life and Works. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1941.

The Encyclopedia of Islam. Leiden: Brill, 1960-2009.

Ernst, Carl W. The Shambhala Guide to Sufism. Boston, MA: Shambhala, 1997.

Fahd, Toufic. La Divination arabe: Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam. Paris: Sindbad, 1987.

Fakhry, Majid. Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence. Oxford: Oneworld, 2001.

Fernandes, Leonor. The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.

Filiu, Jean Pierre. Apocalypse in Islam. Berkeley, CA: University of California Press, 2011.

Fischel, Walter J. Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus, 1401 A.D. (803 A.H.): A Study Based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldun's «Autobiography,» with a Translation into English, and a Commentary. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1952.

___________. Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1967.

Fischer, H. A. L. A History of Europe. London: Duckworth, 1938.

Foucault, Michael. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. London: Tavistock Publications, 1970.

Froissart, Jean. The Chronicles of Froissart. London: Macmillan and Co., Ltd., 1908.

Fromherz, Allen James. The Almohads: The Rise of an Islamic Empire. London: I. B. Tauris, 2010.

___________. Ibn Khaldun: Life and Times. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2001.

Fück, Johann. Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig: Harrassowitz, 1995.

Garcin, Jean-Claude. Les Mille et Une Nuits et l'Histoire. Paris: Ed. Non-Lieu, 2016.

Gellner, Ernest. Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1995.

__________. Muslim Society. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1981.

__________. Saints of the Atlas. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969.

Ghrab, Saad. Ibn 'Arafa et le Malikisme en Ifriqiya au VIII/XIVe siècles. Tunis: Université de Tunis, 1996.

Gibb, H. A. R. Arabic Literature: An Introduction. Oxford: Oxford 1926.University Press,

___________. Modern Trends in Islam. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1947.

___________. Studies on the Civilization of Islam. Boston, MA; London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1962.

Gibb, H. A. R. Whither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World. London: V. Gollancz, 1932.

Gibbon, Edward. Autobiography of Edward Gibbon. London: Oxford University Press, 1907.

Grosrichard, Alain. Structure du sérail: La Fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique. Paris: Ed. du Seuil, 1979.

Gutas, Dimitri. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries). London: Routledge, 1988.

Hamori, Andras. The Art of Medieval Arabic Literature. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

Hartley, Leslie P. The Go-Between. London: H. Hamilton, 1953.

Himmich, Bensalem. The Polymath. Cairo: American University in Cairo Press, 2004.

Hodgson, Marshall. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1977. 3 vols.

Holt, Peter M. The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517. Harlow, Essex: Routledge, 1986.

___________ (ed.). The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades. Warminster, Wiltshire: Aris and Phillips, 1977.

Hookman, Hilda. Tamburlaine the Conqueror. London: Hodder and Stoughton, 1962.

Horne, Alastair. A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962. London: Macmillan, 1977.

Hourani, Albert. Europe and the Middle East. London: The Macmillan Press, 1980.

__________. A History of the Arab Peoples. London: Faber and Faber, 1991.

Huizinga, Jan. The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. London; New York: Doubleday, 1955.

Hume, David. Treatise on Human Nature. London: Thomas Longman, 1734-1737.

Ibn Jubayr, Muhammad ibn Ahmad. The Travels of Ibn Jubayr. London: Cape, 1952.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad. Discours sur l'histoire universelle. Traduction nouvelle, préf. et notes par Vincent Monteil. Beirut: Commission Internationale pour la traduction des Chefs-d'œuvre, 1967. 3 vols.

___________. Le Livre des exemples. Paris: Gallimard, 2002. (coll. «Bibliothèque de la Pléiade»)

__________. Peuples et Nations du Monde. Paris: Sindbad, 1986.

__________. The Muqaddimah: An Introduction to History. Trans. by Franz Rosenthal; ed. by N. J. Dawood. London: Routledge and Kegan, 1967.

__________.La Voie et la loi, ou, Le maître et leشفاء السائِل لتهذيب المسائِل jurist =

. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par René Pérez. Paris: Arles, 1991.

___________. Le Voyage d'Occident et d'Orient. Paris: Sinbad, 1980.

Idrisi, Muhammad ibn Muhammad. La Première géographie de l'Occident. Présentation, notes, index, chronologie et bibliogr. par Henri Bresc et Annliese Nef. Paris: Flammarion, 1999.

Irwin, Robert. The Alhambra. London: Profile, 2004.

_________. For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies. London: Allen Lane, 2006.

________. The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature. London: Penguin Classics, 2006.

_________ (ed.). Islam: vol. 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century. Cambridge, MA: Cambridge University

Press, 2010. (The New Cambridge History of Islam)

Jayyusi, Salma Khadra (ed.). The Legacy of Muslim Spain. Leiden: J. Brill, 1992.

Joshi, S. T. (ed.). Lovecraft: The Complete Fiction. New York: Barnes and Noble, 2008.

Kennedy, Hugh. The Court of the Caliphs: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty. London: Weidenfeld and Nicolson, 2004.

____________. An Historical Atlas of Islam. Leiden: Brill, 2002.

Khalidi, Tarif. Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi. New York: State University of New York Press, 1975.

Khaneboubi, Ahmed. Les Institutions gouvernmentales sous les Merinides (1258-1465). Paris: L'Harmattan, 2008.

Knysh, Alexander D. Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

Kraus, Paul. Jabir Ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Paris: Les Belles Lettres, 1942. 2 vols.

Lacoste, Yves. La Géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre. Paris: La Découverte, 1976.

__________. Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World. London: Verso, 1984.

Lawrence, Bruce B. (ed.). Ibn Khaldun and Islamic Ideology. Leiden: E. J. Brill, 1984.

Lawrence, Thomas E. Seven Pillars of Wisdom: The Complete 1922 «Oxford» Text. Fordingbridge, Hampshire: J. and N. Wilson, 2004.

Leaman, Oliver. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

Lewis, Bernard. Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East. Chicago, IL; La Salle, IL: Open Court, 1993.

Little, Donald Presgrave. An Introduction to Mamluk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nasir Muhammad ibn Qala'un. Wiesbaden: Franz Steiner, 1970.

Lopez, Emilio Molina. Ibn al-Jatib. Granada: Universidad de Granada, 2001.

Lovejoy, Arthur O. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. New York: Harper and Row, 1936.

Lyons, Malcolm C. and Robert Irwin. Tales of the Marvellous and News of the Strange. London: Penguin Classics, 2014.

Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1964.

Mahfouz, Naguib. The Harafish. Translated by Catharine Cobham. New York; London: Doubleday, 1993.

Al-Maqrizi, Ahmad Ibn Ali. Mamluk Economics: A Study and Translation of al-Maqrīzī's Ighāthah. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

Marquet, Yves. La Philosophie des Ihwan al-Safa. Algiers: Société Nationale d'édition et de diffusion, 1975.

Marzolph, Ulrich and Richard van Leeuwen. The Arabian Nights Encyclopedia. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2004.

Massoud, Sami G. The Chronicles and Annalistic Sources of the Early Mamluk Circassian Period. Leiden: Brill, 2007.

Al-Mas'udi, Abu al-Ḥasan 'Ali ibn al-Husayn. Meadows of Gold: The 'Abbasids. London: Kegan Paul, 1989.

____________. Les Prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris: Paul Geuthner, 1966-1979.

Meisami, Julie Scott and Paul Starkey (eds.). Encyclopedia of Arabic Literature. London; New York: Routledge, 1998. 2 vols.

Menocal, Maria Rose. The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. New York: Little, Brown and Company, 2002.

__________, Raymond P. Scheindlin, and Michael Sells (eds.). The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of Al-Andalus.

Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. Considérations sur les causes de la grandeur des romains et leur decadence. Paris: Firmin-Didot frères, fils et Cie, 1734.

Namier, Lewis. Conflicts: Studies in Contemporary History. London: Macmillan and Co., 1942,

Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. London: Thames and Hudson, 1978.

__________ and Oliver Leaman (eds.). History of Islamic Philosophy. London; New York: Routledge, 1996.

Netton, Ian R. Muslim Neoplatonism: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa'). Edinburgh: Edinburgh University Press 1991.

Norris, H. T. Saharan Myth and Saga. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Pellat, Charles (ed. and trans.). The Life and Works of Jahiz. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1969.

Penman, Jim. Biohistory: Decline and Fall of the West. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

Petry, Carl (ed.). The Cambridge History of Egypt: Volume one, Islamic Egypt, 640-1517 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Pfeiffer, Judith and Sholeh A. Quinn with Ernest Tucker (eds.) Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in History and Historiography in Honour of Professor John E. Woods. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

Pinault, David. Story-Telling Techniques in the Arabian Nights. Leiden: Brill, 1992.

Pouillon, François (ed.). Dictionnaire des orientalistes de langue française. Paris: Karthala, 2012.

Powell, Enoch. Joseph Chamberlain. London: Thames and Hudson, 1977.

Ridgeon, Lloyd (ed.). The Cambridge Companion to Sufism. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.

Robinson, Chase F. Islamic Historiography. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

__________. (ed.). Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards. Leiden; Boston, MA: Brill, 2003. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts; vol. 45)

Rosenthal, Franz. A History of Muslim Historiography. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Roughi, Ramzi. The Making of a Mediterranean Emirate: Ifriqiyya and Its Andalusis, 1200-1400. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

Russel, Bertrand. A History of Philosophy. Translated by C.F. Atkinson. London: George Allen and Unwin, 1946.

Sedgwick, Mark. Muhammad Abduh. Oxford: Oneworld, 2010.

Shatzmiller, Maya. The Berbers and the Islamic State: The Marinid Experience in Pre-Protectorate Morocco. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

__________. L'historiography Merinide: Ibn Khaldun et ses contemporains. Leiden: Brill, 1982.

Shboul, Ahmed. Al-Mas'udi and His World. London: Ithaca Press, 1979.

Spengler, Oswald. Der Untergang des Abendlands. Munich: Oskar Beck, 1922. 2 vols.

___________. The Decline of the West. London: George Allen and Unwin, Ltd., 1932.

Strauss, Leo. Persecution and the Art of Writing. Glencoe, IL: Free Press, 1952.

Talbi, Mohammed. Mélanges offerts à Mohammed Talbi. Tunis: Université de Tunis I, 1993.

Thesiger, Wilfred. Arabian Sands. London: Longmans, Green and Co, 1959.

Toynbee, Arnold. A Study of History. London: Oxford University Press, 1935. 12 vols.

Trevor-Roper, Hugh. Historical Essays. London: Macmillan, 1957.

United Nations Development Programme, Arab Fund for Economic and Social Development and Arab Gulf Programme for United Nations Development Organizations. Arab Human Development Report 2004: Towards Freedom in the Arab World. New York: UNDP, 2005.

Valéry, Paul. History and Politics. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

Varisco, Daniel Martin. Islam Observed: The Rhetoric of Anthropological Representation. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Von Grunebaum, Gustave E. Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation. Chicago, IL: Chicago University Press, 1946.

Von Hammer-Purgstall, Joseph. Über den Verfall des Islam nach den ersten drei Jahrhunderten der Hidschrat. Vienna, 1812.

Watt, W. Montgomery. Muhammad at Mecca. Oxford: Clarendon Press, 1953.

___________. Muhammad at Medina. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Weber, Max. Weber Political Writings. Edited by Peter Lassman and Ronald Speirs. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994.

Winter, Michael and Amalia Levanoni (eds.). The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society. Leiden; Boston, MA: Brill, 2004.

Wiseman, John. SAS Survival Guide: How to Survive in the Wild, on Land or Sea. Glasgow: Williams Collins, 1993.

Wodehouse, P. G. Jeeves and the Yule-Tide Spirit. London: Hutchinson, 2014.

Yves, Lacoste. Ibn Khaldoun: Naissance de l'Histoire, passé du Tiers Monde. Paris: Maspéro, 1966.

___________ Periodicals

Abel, Armand. «Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman.» Studia Islamica: vol. 2, 1954.

__________. «Un hadith sur la prise du Rome dans la tradition escatologique de l'Islam.» Arabica: vol. 5, 1958.

Adorno, Theodor. «Theses against Occultism.» Telos: no. 19, Spring 1974.

Ayalon, David. «The Position of the Yasa in the Mamluk Sultanate.» Studia Islamica: vol. 36, 1972.

Brett, Michael. «Problems in the Interpretation of the History of the Maghreb in the Light of Some Recent Publications.» Journal of African History: vol. 13, no. 3, 1972.

_________. «Reviewed Works: Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism by Aziz Al-Azmeh,» and «Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation by Aziz Al-Azmeh.» Bulletin of the School of Oriental and African Studies: vol. 46, no. 2, 1983.

Broadbridge, Anne. «Academic Rivalry and the Patronage System: al-‘Ayni and al-Maqrizi.» Mamluk Studies Review: vol. 3, 1999.

____________. «Royal Authority, Justice and Order in Society: The Influence of Ibn Khaldun on the Writings of al-Maqrizi and Ibn Taghribirdi.» Mamluk Studies Review: vol. 7, pt. 2, 2003.

Cahen, Claude. «Quelques mots sur les hilaliens et le nomadisme.» Journal of the Economic and Social History of the Orient: vol. 11, 1960.

Casanova, Paul. «Le Malhamat dans l’islam primitive.» Revue de l’Histoire des Religions: vol. 61, 1910.

Cole, Donald P. «Bedouin and Social Change in Saudi Arabia.» Journal of Asian African Studies: vol. 16, 1981.

Dale, Stephen F. «Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian.» International Journal of Middle East Studies: vol. 38, no. 3, August 2006.

Feloni, Richard. «Why Mark Zuckerberg Wants Everyone to Read the 14th-Century Islamic Book «The Muqaddimah».» The Insider: 2 June 2015.

Fierro, Maribel. «Batinism in al-Andalus: Maslamah b. Qurtubi Author of the Rubtat al-hakim and the Ghayat al-hakim.» Studia Islamica: vol. 84, 1996.

Fischel, Walter J. «A New Latin Source on Tamerlane’s Conquest of Damascus (1400/1401): B. de Mignanelli’s «Vita Tamerlani» (1416).» Oriens: vol. 9, 1956.

Fleischer, Cornell. «Royal Authority, Dynastic Cyclism and «Ibn Khaldunism» in Sixteenth-Century Ottoman Letters.» Journal of Asian and African Studies: vol. 18, 1983.

Fudge, Bruce. «Underworlds and Otherworlds in the Thousand and One Nights.» Middle Eastern Literatures: vol. 15, 2012.

Gellner, Ernest. «Reviewed Work: The Muqaddimah by Ibn Khaldun, Franz Rosenthal.» Philosophy: vol. 36, no. 137, April - July 1961.

Gibb, H. A. R. «Ibn Khaldûn: The Muqaddimah: An Introduction to History, Franz Rosenthal.» Speculum: vol. 35, no. 1, 1960.

__________. «The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory.» Bulletin of the School of Oriental Studies: vol. 7, no. 1, 1933.

Haarmann, Ulrich. «Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken.» Zeitschrift für deutschen Morgenländischen Gesellschaft: vol. 121, 1971.

Irwin, Robert. «The Privatisation of «Justice» under the Circassian Mamluks.» Mamluk Studies Review: vol. 6, 2002.

__________. «Review of «The Orange Trees of Marrakesh.» Times Literary Supplement: 1 April 2016.

_________. «Toynbee and Ibn Khaldun.» Middle Eastern Studies: vol. 33, no. 3, July 1997.

Kosei, Morimoto. «What Ibn Khaldun Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt.» Mamluk Studies Review: vol. 6, 2002.

Labib, Subhi Y. «Al-Asadi und sein Bericht über Verwaltungs-und Geldreform im 15 Jahrhundert.» Journal of Economic and Social History of the Orient: vol. 8, 1965.

Lewis, Bernard. «The Decolonisation of History.» Times Literary Supplement: August 1968.

Meloy, John L. «The Privatization of Protection: Extortion and the State in the Circassian Mamluk Period.» Journal of Economic and Social History of the Orient: vol. 47, 2004.

Monteil, Vincent. «Ibn Khaldoun, sociologue et historien (1332-1406).» Revue Historique: Tome 237, no. 2, 1967.

Nasser, Nassif. «Le Maître d'Ibn Khaldun: Al-Abili.» Studia Islamica: vol. 20, 1964.

Poncet, J. «Le Mythe de catastrophie hilalienne.» Annales Economies, Societés, Civilisations: vol. 22, 1967.

Redjala, M'barek. «Un texte inédit de la Muqaddima.» Arabica: vol. 22, 1975.

Serjeant, R. B. «Reviewed Work: Ibn Khaldûn: The Muqaddimah: An Introduction to History by Franz Rosenthal.» Bulletin of the School of Oriental and African Studies: vol. 24, no. 1, 1961.

Von Hammer-Purgstall, Joseph. «Notice sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire, célèbre ouvrage d'Ibn Khaldoun.» Journal Asiatique: 1st ser., vol. 1, 1822.

فهرس

Notes

[1←]

Arnold Toynbee, A Study of History, 12 vols. (London: Oxford University Press, 1935), vol. 3, p. 322.

[2←]

Hugh Trevor-Roper, «Ibn Khaldoun and the Decline of Barbary,» in: Hugh Trevor-Roper, Historical Essays (London: Macmillan, 1957), p. 28.

[3←]

Marshall Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1977), vol. 2, p. 55n.

[4←]

Ernest Gellner, Muslim Society (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1981), p. 88.

[5←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.

[6←]

Aziz al-Azmeh, Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism (London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981).

[7←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، 14 ج (تونس: الدار العربية للكتاب؛ دار القيروان للنشر، 2007)، ج 2، ص 444.

[8←]

Patricia Crone, Pre-Industrial Societies, New Perspectives on the Past (Oxford: Blackwell, 1989), p. 1.

[9←]

Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, Le Livre des exemples, coll. «Bibliothèque de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 2002).

[10←]

Franz Rosenthal, «Ibn Khaldun in His Time,» in: Bruce B. Lawrence, ed., Ibn Khaldun and Islamic Ideology (Leiden: Brill, 1984), p. 14.

[11←]

ألف ليلة وليلة، مدينة النُحاس.

[12←]

المصدر نفسه. قارن بـ:

Andras Hamori, «An Allegory from the Arabian Nights: The City of

erature (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), pp. 145-163;Brass,» in: Andras Hamori, The Art of Medieval Arabic Lit David Pinault, Story-Telling Techniques in the Arabian Nights (Leiden: Brill, 1992), pp. 148-239; Jocelyne Dakhlia, «Un miroir de la royauté au Maghreb: la ville d'airan,» dans: Patrice Cressier and Mercedes García Arenal, eds., Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998), pp. 17-36; Ulrich Marzolph and Richard van Leeuwen, The Arabian Nights Encyclopedia (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2004), vol. 1, e Fudge, «Underworlds and Otherworlds in the Thousand and One Nights,» Middle Eastern Literatures,pp. 146-150, and Bruc vol. 15 (2012), pp. 257-272.

[13←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.

[14←]

ديوان أبو نواس.

[15←]

أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة.

[16←]

Muhammad ibn Ahmad Ibn Jubayr, The Travels of Ibn Jubayr (London: Cape, 1952), p. 226.

[17←]

Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1964), p.68

[18←]

Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, Peuples et Nations du Monde (Paris: Sindbad, 1986), vol. 1, p. 144.

[19←]

Jonathan P. Berkey, Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East (Seattle; London: University of Washington Press, 2001), p.80.

[20←]

ابن خلدون، المقدمة.

[21←]

المصدر نفسه.

[22←]

المصدر نفسه.

[23←]

Jean-Claude Garcin, Les Mille et Une Nuits et l'Histoire (Paris: Ed. Non-Lieu, 2016), pp. 38-43.

[24←]

ابن خلدون، المقدمة.

[25←]

Autobiographie,» in: Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, Le Livre des exemples, coll. «Bibliothèque de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 2002), vol. 1, p. 111, and Allen James Fromherz, Ibn Khaldun: Life and Times (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2001), p. 79.

[26←]

Alexander Knysh, «Ibn al-Khatib,» in: Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, and Michael Sells, eds., The Cambridge e Literature of Al-Andalus (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), p. 366.History of Arabic Literature: Th

[27←]

ابن خلدون، المقدمة.

[28←]

إنَّ الـWhig history، أي تأريخ الوِغ، مُقاربة في التأريخ تُمثِّل الماضي كتقدُّمٍ لا مفرَّ مِنهُ نحو مزيدٍ مِنَ الحُريَّة والتنوير، وتنتُجُ منهُ أشكالٌ حداثية مِنَ الديمقراطية المُتحرِّرَة والمَلَكية الدُستورية.

[29←]

e HistoriesAhmed Shboul, Al-Mas'udi and His World (London: Ithaca Press, 1979), and Tarif Khalidi, Islamic Historiography: Th of Mas'udi (New York: State University of New York Press, 1975).

[30←]

Gustave E. von Grunebaum, Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation (Chicago, IL: Chicago University Press, 1946), pp. 339-340n.

[31←]

Chase F. Robinson, Islamic Historiography (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), p. 36.

[32←]

لأثر المسعودي على ابن خلدون، انظر: Walter J. Fischel, Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1967), pp. 111-114.

[33←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، 14 ج (تونس: الدار العربية للكتاب؛ دار القيروان للنشر، 2007).

[34←]

المصدر نفسه، ج 1، ص 59.

[35←]

المصدر نفسه.

[36←]

Abu al-Ḥasan ‘Ali ibn al-Husayn Al-Mas’udi, Les Prairies d’or, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (Paris: Paul Geuthner, 1966-1979), vol. 1, p. 149.

[37←]

ألف ليلة وليلة، ص 25-28.

[38←]

ابن خلدون، المقدمة.

[39←]

Abu al-Ḥasan ‘Ali ibn al-Husayn Al-Mas’udi, Meadows of Gold: The ‘Abbasids (London: Kegan Paul, 1989), pp. 44-46.

[40←]

H. P. Lovecraft, «The Nameless City,» in: S. T. Joshi, ed., Lovecraft: The Complete Fiction (New York: Barnes and Noble, 2008), p. 147.

[41←]

Joshi, ed., Ibid., p. 368.

[42←]

ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 57، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجَوهر، النص العربي مع الترجمة الفرنسية بقلم ك. باربيه دوميثار وبافيه دو كورتبي (باريس: المطبعة العسكرية الإمبراطورية، 1861-1977)، ج 2، ص 425-427.

[43←]

Malcolm C. Lyons and Robert Irwin, Tales of the Marvellous and News of the Strange (London: Penguin Classics, 2014), pp. 139-140.

[44←]

Hugh Kennedy, The Court of the Caliphs: The Rise and Fall of Islam’s Greatest Dynasty (London: Weidenfeld and Nicolson, 2004), pp. 71-77.

[45←]

ابن خلدون، المقدمة، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجَوهر.

[46←]

ابن خلدون، المصدر نفسه.

[47←]
المصدر نفسه.

[48←]
المصدر نفسه.

[49←]
Arabian Nights: Tales of 1001 Nights (London: Penguin, 2008), vol. 2, p. 523, vol. 1, pp. 903-904; cf. Marzolph and Van Leeuwen, The Arabian Nights Encyclopedia, vol. 1, p. 232.

[50←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[51←]
المصدر نفسه.

[52←]
المصدر نفسه، ج 1، ص 309.

[53←]
المصدر نفسه، ج 1، ص 310.

[54←]
المصدر نفسه.

[55←]
المصدر نفسه.

[56←]
المصدر نفسه، و Michael W. Dols, The Black Death in the Middle East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 90.

[57←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[58←]
المصدر نفسه.

[59←]
المصدر نفسه.

[60←]
Ahmad Ibn Ali Al-Maqrizi, Mamluk Economics: A Study and Translation of al-Maqrīzī's Ighāthah (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), p. 53.

[61←]
ألف ليلة وليلة، و

Arabian Nights: Tales of 1001 Nights, vol. 1, pp. 902-903

[62←]
ابن خلدون، المقدمة.

[63←]
Hugh Kennedy, An Historical Atlas of Islam (Leiden: Brill, 2002), p. 1, and Muhammad ibn Muhammad Idrisi, La Première géographie de l'Occident, présentation, notes, index, chronologie et bibliogr. par Henri Bresc et Annliese Nef (Paris: Flammarion, 1999).

[64←]
أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، 14 ج (تونس: الدار العربية للكتاب؛ دار القيروان للنشر، 2007).

[65←]
المصدر نفسه.

[66←]
المصدر نفسه.

[67←]
Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, 2 vols. (London: Collins, 1972), vol. 1, p. 174.

[68←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[69←]
كانت الأعمال التالية مُفيدة في إعطاء موجزٍ عن سيرته:

Franz Rosenthal, «Introduction,» in:

Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. by Franz Rosenthal; ed. by N. J. Dawood (London: Routledge and Kegan, 1967), vol. 1, pp. xxxix-lvii; M. Talbi, «Ibn Khaldun,» in: The Encyclopedia of Islam (Leiden: Brill, 1960-2009), vol. 3, pp. 825-831, and Allen James Fromherz, Ibn Khaldun: Life and Times (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001).

[70←]
Jean Adorno, Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471), texte édite, traduit et annote par Jacques Heers et Georgette de Groer (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1978), pp. 101, 103 and 141.

[71←]
Mohammed B. A. Benchekroun, La Vie intellectuelle Marocaine sous les Mérinides et les Wattasides (Rabat: [s. n.], 1974), p. 38.

[72←]
عن الأبلي، انظر:

Nassif Nasser, «Le Maître d'Ibn Khaldun: Al-Abili,» Studia Islamica,

vol. 20 (1964), pp. 103-115.

[73←]
Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, Le Voyage d'Occident et d'Orient (Paris: Sinbad, 1980), pp. 48-49, 54-58 and 72.

[74←]
ابن خلدون، المقدمة.

[75←]
Maya Shatzmiller, The Berbers and the Islamic State: The Marinid Experience in Pre-Protectorate Morocco (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 92.

[76←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[77←]
Ahmed Khaneboubi, Les Institutions gouvernmentales sous les Merinides (1258-1465) (Paris: L'Harmattan, 2008), p.110, and Ibn Khaldun, Le Voyage d'Occident et d'Orient, p. 47.

[78←]
لم أجِدْ كِتابًا تاريخيًا واحِدًا عن دولة المرينيين وعلاقة ابن خلدون بها. وبالتالي، فإنَّ هذه الرواية مبنيةٌ على مصادِرَ كثيرة ومُتَنَوِّعَة. لكنَّني أفدتُ مِنَ الكُتُب الآتية:

Benchekroun, La Vie intellectuelle Marocaine sous

les Mérinides et les Wattasides; Khaneboubi, Ibid., and Maya Shatzmiller, L’historiography Merinide: Ibn Khaldun et ses contemporains (Leiden: Brill, 1982).

[79←]

Ibn Khaldun, Le Voyage d’Occident et d’Orient, p. 84.

[80←]

Shatzmiller, L’historiography Merinide: Ibn Khaldun et ses contemporains, pp. 36-43, et Benchekroun, La Vie intellectuelle Marocaine sous les Mérinides et les Wattasides, pp. 283-293.

[81←]

Ibn Khaldun, Le Voyage d’Occident et d’Orient, pp. 85-86.

[82←]

Ibid., p. 86.

[83←]
ابن خلدون، المقدمة. انظر ما يلي للمزيد عن حياة ابن الخطيب وأعماله:

D. M. Dunlop, Arab

Civilization to AD 1500 (London: Longman Group Ltd.; Beirut: Librairie du Liban, 1971), pp. 146-148; Anwar G. Chejne, Muslim Spain: Its History and Culture (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974), passim; Alexander Knysh, «Ibn al-Khatib,» in: Maria Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, and Michael Sells, eds., The Cambridge History of Arabic Literature: ez, Ibn al-The Literature of Al-Andalus (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), pp. 358-372; Emilio Molina Lop Jatib (Granada: Universidad de Granada, 2001), and Robert Irwin, The Alhambra (London: Profile, 2004), pp. 82-86.

[84←]
Alexander D. Knysh, Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam (Albany, NY: State University of New York Press, 1998), pp. 171-184.

[85←]

Ibn Khaldun, Le Voyage d’Occident et d’Orient, pp. 69-70.

[86←]
لمعرفة المزيد عن حياة ابن خلدون في غرناطة، انظر:

Ibid., pp. 89-93, and Rachel Arié, L’Espagne

Musulmane au Temps des Nasrides (1232-1492) (Paris: Boccard, 1973), passim.

[87←]
Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun’s Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1964), p. 42.

[88←]
للمزيد عن تاريخ الحفصيين. انظر:

Robert Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides:

des origines à la fin du XVe siècle, Publications de l’Institut d’études orientales d’Alger, t. XI (Algiers: Adrien-Maisonneuve, 1947), et Ramzi Roughi, The Making of a Mediterranean Emirate: Ifriqiyya and Its Andalusis, 1200-1400 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011).

[89←]
لمعرفة المزيد عن يحيى ابن خلدون، انظر:

Encyclopedia of Islam, M. Talbi, «Ibn Khaldun,» in:

vol. 3, pp. 831-832.

[90←]

Ibn Khaldun, Le Voyage d'Occident et d'Orient, p. 103.

[91←]

Michael Brett and Elizabeth Fentress, The Berbers (Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1996), p. 139.

[92←]

ابن خلدون، المقدمة.

[93←]

Knysh, Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, p. 176.

[94←]

Patricia Crone, Medieval Islamic Political Thought (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), p. 315.

[95←]

Enoch Powell, Joseph Chamberlain (London: Thames and Hudson, 1977), p. 151.

[96←]

ابن خلدون، المقدمة.

[97←]

Max Weber, Weber Political Writings, edited by Peter Lassman and Ronald Speirs (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994), p. 358.

[98←]

Michael Brett and Elizabeth Fentress, The Berbers (Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1996), pp. 148-149.

[99←]

Jacques Berque, «Ibn Khaldoun et les Bédouins,» in: Jacques Berque, Maghreb, histoire et société (Algiers: Société nationale d'édition et de diffusion, 1974), pp. 48-52.

[100←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا.

[101←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، الكتاب الأول (في طبيعة العمران).

[102←]

المصدر نفسه.

[103←]

Allen James Fromherz, Ibn Khaldun: Life and Times (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), p. 84.

[104←]

Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, Le Livre des exemples, coll. «Bibliothèque de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 2002), vol. 2, p. 746.

[105←]

ابن خلدون، المقدمة.

[106←]

Bruce Chatwin, The Songlines (London: Jonathan Cape, 1987), p.196.

[107←]

Thomas E. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom: The Complete 1922 «Oxford» Text (Fordingbridge, Hampshire: J. and N. Wilson, 2004), p. 184.

[108←]

Harold Richard Patrick Dickson, The Arab of the Desert: A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Sa'udi Arabia (London: George Allen and Unwin, 1949), p. 505.

[109←]

Wilfred Thesiger, Arabian Sands (London: Longmans, Green and Co, 1959), pp.112-113.

[110←]

Donald P. Cole, «Bedouin and Social Change in Saudi Arabia,» Journal of Asian African Studies, vol. 16 (1981), p. 140.

[111←]

ابن خلدون، المقدمة.

[112←]

John Wiseman, SAS Survival Guide: How to Survive in the Wild, on Land or Sea (Glasgow: Williams Collins, 1993), p. 27.

[113←]

Thesiger, Arabian Sands, p. 94.

[114←]

Ibid., p. 97.

[115←]

ابن خلدون، المقدمة.

[116←]

المصدر نفسه.

[117←]

المصدر نفسه.

[118←]

Ernest Gellner, Muslim Society (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1981), p. 38.

[119←]

ابن خلدون، المصدر نفسه.

[120←]

المصدر نفسه.

[121←]

المصدر نفسه.

[122←]

المصدر نفسه.

[123←]

المصدر نفسه.

[124←]

المصدر نفسه.

[125←]
المصدر نفسه.

[126←]
Jim Penman, Biohistory: Decline and Fall of the West (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015), p. 156.

[127←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[128←]
المصدر نفسه.

[129←]
المصدر نفسه.

[130←]
المصدر نفسه.

[131←]
المصدر نفسه.

[132←]
ابن خلدون، المقدمة، وكتاب العبر.

[133←]
ابن خلدون، المقدمة.

[134←]
J. Poncet, «Le Mythe de catastrophie hilalienne,» Annales Economies, Societés, Civilisations, vol. 22 (1967), pp. 1099-1120; Claude Cahen, «Quelques mots sur les hilaliens et le nomadisme,» Journal of the Economic and Social History of the Orient, vol. 11 (1960), pp. 130-133; Michael Brett, «The Flood of the Dam and the Sons of the New Moon,» dans: Mohammed Talbi, Mélanges offerts à Mohammed Talbi (Tunis: Université de Tunis I, 1993), pp. 55-67.

[135←]
Ibn Khaldun, Le Livre des exemples, vol. 2, p. 746.

[136←]
Ibid., vol. 2, p. 352.

[137←]
Ibid., vol. 2, p. 58.

[138←]
Ibn Khaldun, Ibid., vol. 2, pp. 151-57.

[139←]
لمعرفة المزيد عن علم الأنساب، انظر: ابن خلدون، المقدمة.

[140←]
المصدر نفسه. انظر أيضًا:

Brett and Fentress, The Berbers, pp. 124 and 130, and Maya Shatzmiller,

The Berbers and the Islamic State: The Marinid Experience in Pre-Protectorate Morocco (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 149n.

[141←]

ابن خلدون، المقدمة.

[142←]

Ibn Khaldun, Le Livre des exemples, vol. 2, pp. 747-748.

[143←]

H. T. Norris, Saharan Myth and Saga (Oxford: Clarendon Press, 1972), pp. 58-60.

[144←]

ابن خلدون، المقدمة.

[145←]

المصدر نفسه.

[146←]

المصدر نفسه.

[147←]

Maria Rose Menocal, The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain (New York: Little, Brown and Company, 2002), p. 230.

[148←]

R.B. Serjeant, review of Rosenthal's translation of the Muqaddima in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 24 (1961), p. 143.

[149←]

ابن خلدون، المقدمة.

[150←]

Edmund Bosworth, «Mirrors for Princes,» in: Julie Scott Meisami and Paul Starkey, eds., Encyclopedia of Arabic Literature, 2 vols. (London; New York: Routledge, 1998), vol. 2, p. 528.

[151←]

ابن خلدون، المصدر نفسه.

[152←]

المصدر نفسه.

[153←]

المصدر نفسه.

[154←]

المصدر نفسه.

[155←]

D. M. Dunlop, Arab Civilization to AD 1500 (London: Longman Group Ltd.; Beirut, Librairie du Liban 1971), p. 138.

[156←]

M. Talbi, «Ibn Khaldun,» in: Encyclopedia of Islam, vol. 3, p. 829.

[157←]

Robert Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides: des origines à la fin du XVe siècle, Publications de l'Institut d'études orientales d'Alger, t. XI (Algiers: Adrien-Maisonneuve, 1947), vol. 2, pp. 385-392.

[158←]

Donald Presgrave Little, An Introduction to Mamluk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nasir Muhammad ibn Qala'un (Wiesbaden: Franz Steiner, 1970), pp. 75-76.

[159←]

David Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to Medieval Society (London: Taylor and Francis, 1956).

من أجل أطروحة أيلون، انظر:

Robert Irwin, «Gunpowder and Firearms in the Mamluk Sultanate

Reconsidered,» in: Michael Winter and Amalia Levanoni, eds., The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society (Leiden; Boston, MA: Brill, 2004), pp. 114-139.

[160←]

Jean Froissart, The Chronicles of Froissart (London: Macmillan and Co., Ltd., 1908), p. 1.

[161←]

Jan Huizinga, The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the Fourteenth and Fifteenth Centuries (London; New York: Doubleday, 1955), p. 252.

[162←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.

[163←]

لمزيدٍ عن الحِكمة، انظر: المصدر نفسه، و

Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History:

A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1964), pp. 158-159.

[164←]

Arabian Nights: Tales of 1001 Nights (London: Penguin, 2008), vol. 2, pp. 195-196.

[165←]

Ibid., vol. 2, pp. 325-326.

[166←]

Ibid., vol. 2, pp. 326-327.

[167←]

ابن خلدون، المقدمة.

[168←]

المصدر نفسه.

[169←]

المصدر نفسه.

[170←]

المصدر نفسه.

[171←]

المصدر نفسه.

[172←]

Franz Rosenthal, «Introduction,» in: Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. by Franz Rosenthal; ed. by N. J. Dawood (London: Routledge and Kegan, 1967), vol. 1, p. xliv.

[173←]
ابن خلدون، المقدمة.

[174←]
المصدر نفسه.

[175←]
المصدر نفسه.

[176←]
المصدر نفسه.

[177←]
المصدر نفسه.

[178←]
Majid Fakhry, Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence (Oxford: Oneworld, 2001), pp. 112-114, and Patricia Crone, Medieval Islamic Political Thought (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), p. 191.

[179←]
ابن خلدون، المقدمة.

[180←]
المصدر نفسه.

[181←]
Bernard Lewis, «Islamic Concepts of Revolution,» in: Bernard Lewis, Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East (Chicago, IL; La Salle, IL: Open Court, 1993), pp. 311-312.

[182←]
ابن خلدون، المقدمة، و

Lewis, Ibid. p. 312.

[183←]
Patricia Crone, Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980), pp. 89-91.

[184←]
Peter Burke, Vico (Oxford: Oxford University Press, 1985).

[185←]
Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlands, 2 vols. (Munich: Oskar Beck, 1922), and The Decline of the West (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1932).

[186←]
Bertrand Russel, A History of Philosophy, translated by C.F. Atkinson (London: George Allen and Unwin, 1946), p. 724.

[187←]
Naguib Mahfouz, The Harafish, translated by Catharine Cobham (New York; London: Doubleday, 1993), p. 119.

[188←]
Paul Valéry, «The Crisis of the Mind,» in: Paul Valéry, History and Politics (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 23.

[189←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[190←]
المصدر نفسه.

[191←]
المصدر نفسه.

[192←]
المصدر نفسه.

[193←]
Chase F. Robinson, Islamic Historiography (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), p. 85 and n.

[194←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[195←]
المصدر نفسه.

[196←]
المصدر نفسه.

[197←]
المصدر نفسه، و

e Graeco-Arabic TranslationDimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: Th

edge, 1988), pp. 36-41.Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries) (London: Routl

[198←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[199←]
المصدر نفسه.

[200←]
المصدر نفسه.

[201←]
e University Press, 1985), p. 94, andOliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge, MA: Cambridg
Massimo Campanini, «Al-Ghazzali,» in: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., History of Islamic Philosophy (London; New York: Routledge, 1996), pt. 1, pp. 262-263.

[202←]
ابن خلدون، المقدمة.

[203←]
المصدر نفسه.

[204←]
المصدر نفسه.

[205←]
المصدر نفسه.

[206←]
المصدر نفسه.

[207←]
المصدر نفسه.

[208←]
المصدر نفسه.

[209←]
المصدر نفسه.

[210←]
Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, Le Voyage d'Occident et d'Orient (Paris: Sinbad, 1980), pp. 46-48 and 177-185.

[211←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[212←]
Hamilton Gibb, «The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory,» in: H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam (Boston, MA; London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1962), p. 171.

[213←]

Gibb, Ibid., pp. 173-174.

[214←]
Saad Ghrab, Ibn 'Arafa et le Malikisme en Ifriqiya au VIII/XIVe siècles (Tunis: Université de Tunis, 1996).

[215←]
أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.

[216←]
Arabian Nights: Tales of 1001 Nights (London: Penguin, 2008), vol. 1, pp. 198-199.

[217←]
أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا (تونس: الدار العربية للكِتاب، 2006)، ص 253-254.

[218←]
ابن خلدون، المقدمة.

[219←]
المصدر نفسه.

[220←]
أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العِبَر وديوان المُبتدأ والخَبَر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم مِن ذوي السُلطان الأكبر (تونس: القيروان للنشر، 2009)،و

David Ayalon, «The Position

of the Yasa in the Mamluk Sultanate,» Studia Islamica, vol. 36 (1972), p. 119.

[221←]
Patricia Crone, Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980), p. 90.

[222←]
Franz Rosenthal, «Introduction,» in: Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. by Franz Rosenthal; ed. by N. J. Dawood (London: Routledge and Kegan, 1967), vol. 1, pp. xliv-xlv.

[223←]
جمال الدين أبو المحاسِن يوسف بن التغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة =

An-nujûm az-zâhira fî mulûk Miṣr wal-Ḳâhira, edited by William Popper, 10 parts in 5 vols. (Berkeley, CA: The University of California Press, 1915-1960), vol. 5, p. 603.

[224←]
لمعرفة المزيد عن المدّة التي عمل فيها ابن خلدون قاضيًا مالكيًّا رئيسيًّا خمس مرَّات وعن علاقاتِه بأعضاء آخرين في السُلطة القضائية، انظر:

Morimoto Kosei, «What Ibn Khaldun Saw: The Judiciary of

Mamluk Egypt,» Mamluk Studies Review, vol. 6 (2002), pp. 109-131.

[225←]
ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا.

[226←]
Leonor Fernandes, The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988), p. 48.

[227←]
ابن التغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة =

An-nujûm az-zâhira fî mulûk Miṣr wal-Ḳâhira.

[228←]
ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا.

[229←]
ابن خلدون، المقدمة.

[230←]
Robert Irwin, «Tribal Feuding and Mamluk Factions in Medieval Syria,» in: Chase F. Robinson, ed., Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards, Islamic History and Civilization, Studies and Texts; vol. 45 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2003), pp. 251-264.

[231←]
لمعرفة المزيد عن هذه الأحداث، انظر:

Peter M. Holt, The Age of the Crusades: The Near East

from the Eleventh Century to 1517 (Harlow, Essex: Routledge, 1986), pp. 127-29; Jean-Claude Garcin, «The Regime of the Circassian Mamluks,» in: Carl Petry, ed., The Cambridge History of Egypt: Volume one, Islamic Egypt, 640-1517 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998), p. 291, and Irwin, «Tribal Feuding and Mamluk Factions in Medieval Syria».

[232←]
Ahmad Ibn Ali Al-Maqrizi, Mamluk Economics: A Study and Translation of al-Maqrīzī's Ighāthah (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), pp. 4 and 51, and Michael W. Dols, The Black Death in the Middle East (Princeton, NJ: Princeton, University Press, 1977), p. 232.

[233←]
ابن خلدون، المقدمة.

[234←]
ابن التغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة = An-nujûm az-zâhira fî mulûk Miṣr wal-Ḳâhira، ج 5، ص 598.

[235←]
ابن خلدون، المقدمة.

[236←]

Walter J. Fischel, Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1967), pp. 71-108, and Sami G. Massoud, The Chronicles and Annalistic Sources of the Early Mamluk Circassian Period (Leiden: Brill, 2007), pp. 14-22, 90-95 and 193.

[237←]
ابن خلدون، المقدمة.

[238←]
Robert Irwin, «The Privatisation of «Justice» under the Circassian Mamluks,» Mamluk Studies Review, vol. 6 (2002), pp. 63-70.

[239←]
ابن خلدون، المصدر نفسه. عن المناصب في السلطنة المملوكية، انظر:

Peter M. Holt, «The Structure

of Government in the Mamluk Sultanate,» in: Peter M. Holt, ed., The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades (Warminster, Wiltshire: Aris and Phillips, 1977), pp. 44-61.

عن المناصِب في شمال أفريقيا، انظر:

Ahmed Khaneboubi, Les Institutions gouvernmentales sous

les Merinides (1258-1465) (Paris: L'Harmattan, 2008).

[240←]
Khaneboubi, Ibid., pp. 42-43.

[241←]
ابن خلدون، المقدمة.

[242←]
محمد بن عبد الرحيم بن الفُرات، تاريخ الدول والملوك، 9 ج (بيروت: الجامعة الأمريكية في بيروت، 1936-1942)، ج 9، ص 435-436، وأبو العباس أحمد بن علي المقريزي، كتاب السُلوك لمعرفة دول الملوك، صححه ووضع حواشيه محمد مصطفى زيادة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956-1973)، ج 1، ص 326.

[243←]
ابن خلدون، المقدمة.

[244←]
ابن التغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة =

An-nujûm az-zâhira fî mulûk Miṣr wal-Ḳâhira

ج 5، ص 594.

[245←]
لمعرفة المزيد عن حِصار تيمور لدمشق واجتِماع ابن خلدون بِهِ، انظر:

Walter J. Fischel, Ibn Khaldun

eir Historic Meeting in Damascus, 1401 A.D. (803 A.H.): A Study Based on Arabic Manuscripts of Ibnand Tamerlane: Th Khaldun's «Autobiography,» with a Translation into English, and a Commentary (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1952), and Hilda Hookman, Tamburlaine the Conqueror (London: Hodder and Stoughton, 1962), pp. 229-240.

[246←]
Ahmad Ibn Muhammad Ibn Arabshah, Tamerlane or Timur the Great Amir, translated by J. H. Sanders (London: Luzac and Co., 1936), pp. 144-145.

النسخة العربية: أحمد بن محمد بن عربشاه، عجائب المقدور في أخبار تيمور.

[247←]

جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن التغري بردي، المنهل الصافي والمُستَوفي بعد الوافي، حققه ووضع حواشيه محمد محمد أمين؛ تقديم سعيد عبد الفتاح عاشور، 13 ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994)، ج 7، ص 208

[248←]
ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا.

[249←]
المصدر نفسه. حول نبوءة الباجربقي المُبهَمة المنظومة، والتي يبدو أنَّها تُشير إلى قُدوم تيمور. انظر:

eir Historic Meeting in Damascus, 1401 A.D. (803 A.H.): A Study Based on ArabicFischel, Ibn Khaldun and Tamerlane: Th Manuscripts of Ibn Khaldun's «Autobiography,» with a Translation into English, and a Commentary, pp. 35-36.

[250←]

Fischel, Ibid., p. 50n.

[251←]
ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا، ص 399، و

Fischel, Ibid., p. 47.

[252←]

Ibn Arabshah, Tamerlane or Timur the Great Amir, pp. 296-298.

النسخة العربية: أحمد بن محمد بن عربشاه، عجائب المقدور في أخبار تيمور.

[253←]
أحمد بن محمد بن عربشاه، فاكهة الخُلفاء ومفاكهة الظُرفاء (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001)، ص 357.

[254←]
Walter J. Fischel, «A New Latin Source on Tamerlane's Conquest of Damascus (1400/1401): B. de Mignanelli's «Vita Tamerlani» (1416),» Oriens, vol. 9 (1956), pp. 226-227.

[255←]
ابن التغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة = An-nujûm az-zâhira fî mulûk Miṣr wal-Ḳâhira، ج 6، ص 66.

[256←]
Michael Cooperson, «Biographical Literature,» in: Robert Irwin, ed., Islam: vol. 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century, The New Cambridge History of Islam (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), pp. 470-472.

[257←]

Cooperson, Ibid., p. 460.

[258←]
Walter J. Fischel, «Ibn Khaldun's «Autobiography» in the Light of External Arabic Sources,» in: Raffaele Ciasca, Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente; 52 (Rome: Istituto per l'Oriente, 1936), vol. 1, pp. 289-290.

[259←]

Maya Shatzmiller, L'historiography Merinide: Ibn Khaldun et ses contemporains (Leiden: Brill, 1982), p. 52.

[260←]
ابن التغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة = An-nujûm az-zâhira fî mulûk Miṣr wal-Ḳâhira، ج 6، ص 108.

[261←]
Fischel, Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research, pp. 28-29, and Abdesselam Cheddadi, Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation (Paris: Gallimard, 2006), p. 179.

لمعرفة المزيد عن أثر ابن خلدون على المقريزي، انظر:

Anne F. Broadbridge, «Royal Authority, Justice

and Order in Society: The Influence of Ibn Khaldun on the Writings of al-Maqrizi and Ibn Taghribirdi,» Mamluk Studies Review, vol. 7, pt. 2 (2003), pp. 231-245.

[262←]

ابن التغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة = An-nujûm az-zâhira fî mulûk Miṣr wal-Ḳâhira، ج 6، ص 756.

[263←]

أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطَط والآثار (القاهرة: طبعة بولاق، 1854)، مج 2، ص 214.

[264←]

أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخَاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (القاهرة: مكتبة القدسي، 1934-1936)، مج 8، ص 233.

[265←]

Cheddadi, Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation, pp. 137-138 and 179.

[266←]

لمعرفة المزيد عن ابن حجر، انظر:

Jonathan P. Berkey, The Transmission of Knowledge in

Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), passim.

[267←]

أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: إنباء الغُمر بأبناء العُمر، تحقيق حسن حبشي، 4 مج (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1971)، مج 1، ص 339-340، ورفع الأصر عن قضاة مصر، تحقيق حامد عبد المجيد، محمد المهدي أبو سنة ومحمد إسماعيل الصاوي؛ مراجعة إبراهيم الإبياري (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1957-1961)، مج 2، ص 343-348، و Fischel, Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research, p. 29.

لمعرفة المزيد عن حُضور ابن حجر للمُحاضرات، انظر: السخَاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مج 4، ص 148.

[268←]

ابن حجر العسقلاني، رفع الأصر عن قضاة مصر، مج 2، ص 343-348.

[269←]

ابن حجر العسقلاني، إنباء الغُمر بأبناء العُمر، مج 3 ص 248.

[270←]

لمعرفة المزيد عن الحقد والغل في مجال البحث في القاهرة في العصور الوسطى. انظر:

Anne Broadbridge, «Academic Rivalry and the Patronage System: al-'Ayni and al-Maqrizi,» Mamluk Studies Review, vol. 3 (1999), pp. 85-107.

[271←]

السخَاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مج 4، ص 145-149. لمعرفة المزيد عن مدى العداوة والحقد لدى السخاوي. انظر:

Ulrich Haarmann, «Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen

arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken,» Zeitschrift für deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. 121 (1971), p. 60.

[272←]

السخَاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مج 4، ص 145-149.

[273←]

Franz Rosenthal, A History of Muslim Historiography (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 263-529.

[274←]

Ali Oumlil, L'Histoire et son discours: Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun (Rabat: Société marocaine des éditeurs réunis, 1982), pp. 135-36.

[275←]
ابن التغري بردي، المنهل الصافي والمُستَوفي بعد الوافي، ج 7، ص 205-209.

[276←]
لمزيدٍ عن التصوُّف، انظر:

Carl W. Ernst, The Shambhala Guide to Sufism (Boston, MA:

Shambhala, 1997); Alexander D. Knysh, Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam (Albany, NY: State University of New York Press, 1998); Alexander D. Knysh, «Sufism,» in: Robert Irwin, ed., Islam: vol. 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century, The New Cambridge History of Islam (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), pp. 60-104, and Lloyd Ridgeon, ed., The Cambridge Companion to Sufism (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015).

[277←]
Michael Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), p. 459.

[278←]
أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.

[279←]
Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, La Voie et la loi, ou, Le maître et le jurist.

= شفاء السائِل لتهذيب المسائِل،

Pérez (Paris: Arles, 1991), p. 75 par René et annoté arabe, présenté'traduit de l.

[280←]
Ibid., pp. 72-73.

[281←]
ابن خلدون، المقدمة.

[282←]
المصدر نفسه.

[283←]
المصدر نفسه.

[284←]
المصدر نفسه.

[285←]
المصدر نفسه.

[286←]
المصدر نفسه.

[287←]
المصدر نفسه.

[288←]
المصدر نفسه.

[289←]
المصدر نفسه.

[290←]
المصدر نفسه.

[291←]
Knysh, Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, p. 128.

[292←]
ابن خلدون، المقدمة.

[293←]
Knysh, Ibid., pp. 191-95.

[294←]
Allen James Fromherz, Ibn Khaldun: Life and Times (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), p. 115.

[295←]
Ibid., pp. 126-127.

[296←]
Carole Hillenbrand, «Al-Ghazzali,» in: Julie Scott Meisami and Paul Starkey, eds., Encyclopedia of Arabic Literature, 2 vols. (London; New York: Routledge, 1998), vol. 1, p. 252.

[297←]
Michael Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (London: Tavistock Publications, 1970), p. 17.

[298←]
أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.

[299←]
المصدر نفسه.

[300←]
المصدر نفسه.

[301←]
المصدر نفسه.

[302←]
المصدر نفسه.

[303←]
المصدر نفسه.

[304←]
المصدر نفسه.

[305←]
Franz Rosenthal, «Introduction,» in: Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. by Franz Rosenthal; ed. by N. J. Dawood (London: Routledge and Kegan, 1967), vol. 1, p. lxxii.

[306←]
Armand Abel, «La Place des sciences occultes dans la décadence,» dans: Robert Brunschvig and Gustav Edmund von Grunebaum, eds., Classicism et déclin culturel dans l’histoire de l’Islam (Paris: G.-P. Maisonneuve; Besson-Chantemerle, 1958), pp. 291-318.

[307←]

Theodor Adorno, «Theses against Occultism,» Telos, no. 19 (Spring 1974), p. 9.

[308←]

ابن خلدون، المقدمة.

[309←]

المصدر نفسه.

[310←]

المصدر نفسه.

[311←]

المصدر نفسه.

[312←]

المصدر نفسه.

[313←]

المصدر نفسه.

[314←]

Maribel Fierro, «Batinism in al-Andalus: Maslamah b. Qurtubi Author of the Rubtat al-hakim and the Ghayat al-hakim,» Studia Islamica, vol. 84 (1996), pp. 87-112.

[315←]

Paul Kraus, Jabir ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, 2 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1942).

[316←]

ابن خلدون، المقدمة.

[317←]

المصدر نفسه.

[318←]

المصدر نفسه.

[319←]

المصدر نفسه.

[320←]

المصدر نفسه.

[321←]

المصدر نفسه.

[322←]

المصدر نفسه.

[323←]

المصدر نفسه.

[324←]

المصدر نفسه.

[325←]

المصدر نفسه.

[326←]
لمعرفة المزيد عن إخوان الصفا، انظر:

Yves Marquet, La Philosophie des Ihwan al-Safa (Algiers:

Société Nationale d’édition et de diffusion, 1975); Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (London: Thames and Hudson, 1978), pp. 25-104, and Ian R. Netton, Muslim Neoplatonism: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa’) (Edinburgh: Edinburgh University Press 1991).

[327←]
ابن خلدون، المقدمة. لمعرفة المزيد عن الفكرة ذاتها في الفِكر المسيحي والفكر اليهودي، انظر:

Arthur O. Lovejoy, The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea (New York: Harper and Row, 1936).

[328←]
جمال الدين أبو المحاسِن يوسف بن التغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة =

An-nujûm az-zâhira fî mulûk Miṣr wal-Ḳâhira, edited by William Popper, 10 parts in 5 vols. (Berkeley, CA: The University of California Press, 1915-1960), vol. 6, pp. 141-142.

[329←]
المصدر نفسه، ج 5، ص 171-173، و
Ilker Evrim Binbas, Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Din ‘Ali Yazdi and the Islamicate Republic of Letters (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2016), pp. 114-119.

[330←]

Lewis Namier, Conflicts: Studies in Contemporary History (London: Macmillan and Co., 1942), p.70.

[331←]

M’barek Redjala, «Un texte inédit de la Muqaddima,» Arabica, vol. 22 (1975), pp. 322-323.

[332←]
ابن خلدون، المقدمة.

[333←]
المصدر نفسه.

[334←]
المصدر نفسه.

[335←]
المصدر نفسه.

[336←]
المصدر نفسه.

[337←]
المصدر نفسه.

[338←]

David Hume, Treatise on Human Nature (London: Thomas Longman, 1734-1737), bk.1, pt. 3, sec 4.

[339←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[340←]
المصدر نفسه.

[341←]
المصدر نفسه.

[342←]
المصدر نفسه. لمعرفة المزيد عن شخصية الباجر بقي الغامضة. انظر:

Alexander D. Knysh, Ibn ‘Arabi

in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam (Albany, NY: State University of New York Press, 1998), p. 303n.

[343←]
Madeleine Fletcher, «Al-Andalus and North Africa in Almohad Ideology,» in: Salma Khadra Jayyusi, ed., The Legacy of Muslim Spain (Leiden: J. Brill, 1992), pp. 241-242.

[344←]
ابن خلدون، المقدمة.

[345←]
المصدر نفسه.

[346←]
المصدر نفسه. لمعرفة المزيد عن نبوءات المهدي، انظر:

Abdesselam Cheddadi, Ibn Khaldun:

L’homme et le théoricien de la civilisation (Paris: Gallimard, 2006), pp. 358-362, and Jean Pierre Filiu, Apocalypse in Islam (Berkeley, CA: University of California Press, 2011).

[347←]
Allen J. Fromherz, The Almohads: The Rise of an Islamic Empire (London: I. B. Tauris, 2010), p. 76.

[348←]
ابن خلدون، المقدمة.

[349←]
المصدر نفسه.

[350←]
لمعرفة المزيد عن الملاحم عامّةً، انظر:

Paul Casanova: «Le Malhamat dans l’islam primitive,»

Revue de l’Histoire des Religions, vol. 61 (1910), pp. 151-161, et Mohammed et la fin du monde
(Paris: Geuthner, 1911); Armand Abel: «Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman,» Studia Islamica, vol. 2 (1954), pp. 23-43, et «Un hadith sur la prise du Rome dans la tradition escatologique de l’Islam,» Arabica, vol. 5 (1958), pp. 1-14, and Toufic Fahd, La Divination arabe: Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam (Paris: Sindbad, 1987), pp. 224-228.

[351←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[352←]
لمعرفة المزيد عن عمل ابن البنّا كرياضي وعرّاف ومُتنبّئ. انظر:

Cheddadi, Ibn Khaldun: L’homme

et le théoricien de la civilisation, pp. 65-70.

[353←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[354←]

Tarif Khalidi, Islamic Historiography: The Histories of Mas’udi (New York: State University of New York Press, 1975), pp. 45 and 118.

[355←]

المصدر نفسه.

[356←]

المصدر نفسه.

[357←]

المصدر نفسه.

[358←]

المصدر نفسه.

[359←]

المصدر نفسه.

[360←]

المصدر نفسه. لمعرفة المزيد عن الزايرجة، انظر أيضًا:

Fahd, La Divination arabe: Etudes

religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam, pp. 243-245.

[361←]

ابن خلدون، المصدر نفسه.

[362←]

المصدر نفسه.

[363←]

المصدر نفسه.

[364←]

المصدر نفسه.

[365←]

المصدر نفسه.

[366←]

Tom Hutchinson, in: Times (26 November 1988), p. 35.

[367←]

Isaac Asimov, Foundation, Foundation and Empire, Second Foundation (New York: Alfred A. Knopf, 2010), p. 17.

[368←]

لمعرفة المزيد عن ثلاثية أزيموف واعتمادها على توينبي، انظر:

Michael Dirda, Introduction to

Foundation, Foundation and Empire, Second Foundation (New York: Alfred A. Knopf, 2010).

[369←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.

[370←]

المصدر نفسه.

[371←]
المصدر نفسه.

[372←]
المصدر نفسه.

[373←]
المصدر نفسه.

[374←]
المصدر نفسه.

[375←]
المصدر نفسه.

[376←]
المصدر نفسه.

[377←]
Warren Schulz, «Mansa Musa's Gold in Mamluk Cairo: A Reappraisal of a World Civilization Anecdote,» in: Judith Pfeiffer and Sholeh A. Quinn with Ernest Tucker, eds., Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in History and Historiography in Honour of Professor John E. Woods (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), pp. 428-447.

[378←]
ابن خلدون، المقدمة.

[379←]
المصدر نفسه.

[380←]
المصدر نفسه.

[381←]
المصدر نفسه.

[382←]
المصدر نفسه.

[383←]
المصدر نفسه.

[384←]
المصدر نفسه.

[385←]
المصدر نفسه.

[386←]
المصدر نفسه.

[387←]
المصدر نفسه.

[388←]

المصدر نفسه.

[389←]
المصدر نفسه.

[390←]
المصدر نفسه.

[391←]
المصدر نفسه.

[392←]
المصدر نفسه.

[393←]
Friedrich Engels in: Die Neue Zeit, vol. 5 (1894), quoted in: Ernest Gellner, Muslim Society (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981), p. 46.

[394←]
Subhi Y. Labib, «Al-Asadi und sein Bericht über Verwaltungs-und Geldreform im 15 Jahrhundert,» Journal of Economic and Social History of the Orient, vol. 8 (1965), pp. 312-316, and John L. Meloy, «The Privatization of Protection: Extortion and the State in the Circassian Mamluk Period,» Journal of Economic and Social History of the Orient, vol. 47 (2004), pp. 195-212.

[395←]
أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخّاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (القاهرة: مكتبة القدسي، 1934-1936)، مج 4، ص 148-149.

[396←]
Charles Pellat (ed. and trans.), The Life and Works of Jahiz (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1969), pp. 113-114.

[397←]
أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.

[398←]
المصدر نفسه.

[399←]
المصدر نفسه.

[400←]
المصدر نفسه.

[401←]
المصدر نفسه.

[402←]
Robert Irwin, The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature (London: Penguin Classics, 2006), p. 355.

[403←]
ابن خلدون، المصدر نفسه.

[404←]
المصدر نفسه.

[405←]
المصدر نفسه.

[406←]

المصدر نفسه.

[407←]

المصدر نفسه.

[408←]

المصدر نفسه.

[409←]

المصدر نفسه.

[410←]

المصدر نفسه.

[411←]

المصدر نفسه.

[412←]

المصدر نفسه.

[413←]

المصدر نفسه.

[414←]

John W. Burrow, Gibbon (London; Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 97-98.

[415←]

Vincent Monteil, «Introduction» to Ibn Khaldun, Discours sur l'histoire universelle, 3 vols. (Beirut: Commission Internationale pour la traduction des Chefs-d'œuvre, 1967), vol. 1, p. xxx.

[416←]

Ahmed Abdesselem, Ibn Khaldun et ses lecteurs (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), pp. 17-37.

[417←]

Bernard Lewis, «Ibn Khaldun in Turkey,» in: Bernard Lewis, Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East (Chicago, IL; La Salle, IL: Open Court, 1993), pp. 233-236, and Cornell Fleischer, «Royal Authority, Dynastic Cyclism and «Ibn Khaldunism» in Sixteenth-Century Ottoman Letters,» Journal of Asian and African Studies, vol. 18 (1983), pp. 198-219.

[418←]

Barthélémy d'Herbelot, Bibliothèque orientale, 4 vols. (The Hague: J. Neaulme and N. van Daalen 1772-1779), vol. 3, p. 414.

[419←]

Joseph von Hammer-Purgstall, «Notice sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire, célèbre ouvrage d'Ibn Khaldoun,» Journal Asiatique, 1st ser., vol. 1 (1822), pp. 267-278 and vol. 4, pp. 158-161.

لمعرفة المزيد عن هامر بورغستال، انظر:

Johann Fück, Die Arabischen Studien in Europa bis in den

Anfang des 20. Jahrhunderts (Leipzig: Harrassowitz, 1995), pp. 158-166; Robert Irwin, For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies (London: Allen Lane, 2006), pp. 150-152, and Alain Messaoudi, «Hammer-Purgstall,» in: François Pouillon, ed., Dictionnaire des orientalistes de langue française (Paris: Karthala, 2012), pp. 509-510.

[420←]

Joseph von Hammer-Purgstall, Über den Verfall des Islam nach den ersten drei Jahrhunderten der Hidschrat (Vienna, 1812), p. 360.

[421←]

Charles-Louis de Secondat Montesquieu, Considérations sur les causes de la grandeur des romains et leur decadence (Paris, Firmin-Didot frères, fils et Cie, 1734).

[422←]

حول مونتسكيو، انظر:

Alain Grosrichard, Structure du sérail: La Fiction du despotisme asiatique

dans l'Occident classique (Paris: Ed. du Seuil, 1979), et Jean Goldzink, «Montesquieu,» dans: Pouillon, ed., Dictionnaire des orientalistes de langue française, pp. 742-744.

[423←]

رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريس، حرّرها وقدّم لها علي أحمد كنعان (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002).

[424←]

المصدر نفسه.

[425←]

Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe, 3 vols. (Paris: Imprimerie Royale, 1806), vol. 1, pp. 370-411 and vol. 2, pp. 279-336.

[426←]

لمعرفة المزيد عن سلفستر دي ساسي، انظر:

Fück, Die Arabischen Studien in Europa bis in den

Anfang des 20. Jahrhunderts, pp. 140-157; Irwin, For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies, pp. 141-146, and Sylvette Larzul, «Silvestre de Sacy,» dans: Pouillon, ed., Dictionnaire des orientalistes de langue française, pp. 953-955.

[427←]

Franz Rosenthal, «Introduction,» in: Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. by Franz Rosenthal; ed. by N. J. Dawood (London: Routledge and Kegan, 1967), vol. 1, p.c.

[428←]

Fück, Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, pp. 152-153; Irwin, For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies, pp. 148-149, and Alain Messaoudi, «Quatremère,» dans: Pouillon, ed., Dictionnaire des es de langue française, pp. 840-41.orientalist

[429←]

لمعرفة المزيد عن دي سلين، انظر:

Alain Messaoudi, «De Slane,» dans: Pouillon, ed., Ibid., p. 959.

[430←]

Marshall Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1977), vol. 2, p. 283n.

[431←]

لمعرفة المزيد عن غوتييه، انظر:

Yves Lacoste, Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past

of the Third World (London: Verso, 1984), pp. 69, 71, 75-78 and 122, and Florence Deprest, «Gautier,» dans: Pouillon, ed., Dictionnaire des orientalistes de langue française, pp. 546-547.

[432←]

لمعرفة المزيد عن مارسيه، انظر:

Alain Messaoudi, «Marçais,» dans: Pouillon, ed., Ibid., pp. 683-684.

[433←]

Alastair Horne, A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962 (London: Macmillan, 1977), pp. 110-111 and 117, and Jean-Louis Triaud, «Monteil,» dans: Pouillon, ed., Ibid., pp. 740-742.

[434←]

Vincent Monteil, «Introduction» to Ibn Khaldun, Discours sur l'histoire universelle, 3 vols. (Beirut: Commission Internationale pour la traduction des Chefs-d'œuvre, 1967), vol. 1, p. 15; cf. Vincent Monteil, «Ibn Khaldoun, sociologue et historien (1332-1406),» Revue Historique, tome 237, no. 2 (1967), p. 344.

[435←]

لمعرفة المزيد عن فون كريمر، انظر:

Fück, Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang

des 20. Jahrhunderts, pp. 187-189, and Abdesselem, Ibn Khaldun et ses lecteurs, pp. 43-44.

[436←]

Arnold Toynbee, A Study of History, 12 vols. (London: Oxford University Press, 1935), vol. 3, pp. 321-322.

[437←]

Albert Hourani, «Toynbee's Vision of History,» in: Albert Hourani, Europe and the Middle East (London: The Macmillan Press, 1980), p. 146.

[438←]

Edward Gibbon, Autobiography of Edward Gibbon (London: Oxford University Press, 1907), pp. 158-59.

[439←]

Toynbee, A Study of History, vol. 10, p. 108.

[440←]

Ibid., vol. 10, p.3.

[441←]

Robert Irwin, «Toynbee and Ibn Khaldun,» Middle Eastern Studies, vol. 33, no. 3 (July 1997), pp. 461-479.

[442←]

Edward H. Carr, What is History? (London: Penguin, 1961), p. 43 and n.

[443←]

التقييمات الرئيسية لابن خلدون موجودة في كتاب:

Toynbee, A Study of History, vol. 3, pp. 321-328

and vol. 10, pp. 84-87.

[444←]

Toynbee, Ibid., vol. 9, p. 175; cf. vol. 10, p. 87.

[445←]

H. A. R. Gibb: Whither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World (London: V. Gollancz, 1932), and Modern Trends in Islam (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1947).

[446←]

H. A. R. Gibb, Arabic Literature: An Introduction (Oxford: Oxford University Press, 1926), pp. 154-55.

[447←]

H. A. R. Gibb, «The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory,» Bulletin of the School of Oriental Studies, vol. 7, no. 1 (1933) pp. 23-31.

[448←]

Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (London: Faber and Faber, 1991), p. 4.

[449←]

H. A. R. Gibb, «Ibn Khaldûn: The Muqaddimah: An Introduction to History, Franz Rosenthal,» Speculum, vol. 35, no. 1 (1960), pp. 139-142.

[450←]

Aziz al-Azmeh, Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism (London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981), pp. 51-52.

[451←]

T. S. Eliot, Four Quartets (London: Faber and Faber, 1959), p.19.

[452←]

Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.

[453←]

Ibid., vol. 2, p. 55n.

[454←]

Ibid., vol. 2, pp. 478-484.

[455←]

Abdesselam Cheddadi, Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation (Paris: Gallimard, 2006), p. 9.

[456←]

Stephen Dale, The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), p. 8.

[457←]

Robert Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides, 2 vols. in 4 (Paris: Adrien Maisonneuve, 1940-1947).

[458←]

Lacoste Yves, Ibn Khaldoun: Naissance de l'Histoire, passé du Tiers Monde (Paris: Maspéro, 1966).

انظر أيضًا:

Bernard Lewis, «The Decolonisation of History,» in: Bernard Lewis, Islam in History:

Ideas, People, and Events in the Middle East, 2nd ed. (La Salle, Chicago, IL: Open Court, 1993), p. 45.

[459←]

Lacoste, Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World, p. 5.

حول مراجعة للكتاب، انظر:

es LiteraryBernard Lewis, «The Decolonisation of History,» Tim

Supplement (August 1968), p. 853.

[460←]

Yves Lacoste, La Géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre (Paris: La Découverte, 1976).

[461←]

Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1957).

[462←]

Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing (Glencoe, IL: Free Press, 1952).

[463←]

Lacoste, Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World, pp. 159-160.

[464←]

Mahdi, Ibn Khaldun’s Philosophy of History, pp. 193-194n.

[465←]

Ibid., p. 68.

[466←]

Ernest Gellner, Saints of the Atlas (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1969).

[467←]

Ernest Gellner, «Reviewed Work: The Muqaddimah by Ibn Khaldun, Franz Rosenthal,» Philosophy, vol. 36, no. 137 (April - July 1961) pp. 255-256.

[468←]

Leslie P. Hartley, The Go-Between (London: H. Hamilton, 1953), p. 1.

[469←]

Ernest Gellner, Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove (Oxford; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1995), pp. 195-196; cf. Ernest Gellner, Muslim Society (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1981), p. 86.

يُقارن فيه ما كتبه ابن خلدون عن الفلسفة الوضعية وغياب الأخلاق مع ما كتبه دوركهايم.

[470←]

Gellner, Saints of the Atlas, pp. 5-6.

[471←]

Gellner, Muslim Society, p. 74.

[472←]

Ibid., p. 77.

[473←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا.

[474←]

Gellner, Muslim Society, p. 29.

[475←]

لمعرفة المزيد عن النقد الشديد في مُقاربة غلنر لابن خلدون انظر:

Daniel Varisco, «Ernest Gellner:

Idealized to a Fault,» in: Daniel Martin Varisco, Islam Observed: The Rhetoric of Anthropological Representation (New York: Palgrave Macmillan, 2005), pp. 53-80.

[476←]

Patricia Crone, Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980), pp. 89-91.

[477←]

Robert Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides: des origines à la fin du XVe siècle, Publications de l’Institut d’études orientales d’Alger, t. XI (Algiers: Adrien-Maisonneuve, 1947), vol. 2, P.391.

[478←]

Mark Sedgwick, Muhammad Abduh (Oxford: Oneworld, 2010), p. 17.

[479←]

Mohammad Abdullah Enan, Ibn Khaldun, His Life and Works (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1941), pp. 4 and 115-117.

[480←]

Ibid., pp. 168-182.

[481←]

Cheddadi, Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation, pp. 489-494.

[482←]

Enan, Ibid., p. 170.

[483←]

Aziz Al-Azmeh: Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism (London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981), and Ibn Khaldun, an Essay in Reinterpretation (London: Frank Cass, 1982).

[484←]

Michael Brett, «Reviewed Works: Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism by Aziz Al-Azmeh,» and «Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation by Aziz Al-Azmeh,» Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 46, no. 2 (1983), pp. 345-347.

[485←]

Abdesselam Cheddadi: Le Voyage d'Occident et d'Orient (Paris: Sinbad, 1980), et Ibn Khaldoun revisité (Casablanca: Edition Toubkal, 1999).

[486←]

Cheddadi, Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation.

[487←]

Allen James Fromherz, Ibn Khaldun: Life and Times (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001).

[488←]

Cheddadi, Ibn Khaldun: L'homme et le théoricien de la civilisation, p. 212.

[489←]

Stephen F. Dale: The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), and «Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian,» International Journal of Middle East Studies vol. 38, no. 3 (August 2006), pp. 431-451, and Robert Irwin, «Review of «The Orange Trees of Marrakesh,» Times Literary Supplement (1 April 2016), p. 24.

[490←]

ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا.

[491←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.

[492←]

Dale, The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man, pp. 77 and 88.

[493←]

Ibid., p. 3.

[494←]

ابن خلدون، المقدمة.

[495←]

المصدر نفسه.

[496←]

المصدر نفسه.

[497←]

P. G. Wodehouse, «Indian Summer of an Uncle,» in: P. G. Wodehouse, Jeeves and the Yule-Tide Spirit (London: Hutchinson, 2014), p. 268.

[498←]

Bensalem Himmich, The Polymath (Cairo: American University in Cairo Press, 2004), p. 228.

[499←]

W. Montgomery Watt: Muhammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1953), and Muhammad at Medina (Oxford: Clarendon Press, 1956).

[500←]

Bruce B. Lawrence, «Introduction,» in: Bruce B. Lawrence, ed., Ibn Khaldun and Islamic Ideology (Leiden: E. J. Brill, 1984), p.5.

[501←]

Irwin, For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies.

[502←]

Michael Brett, «Problems in the Interpretation of the History of the Maghreb in the Light of Some Recent Publications,» Journal of African History, vol. 13, no. 3 (1972), p. 490.

[503←]

H. A. L. Fischer, A History of Europe (London: Duckworth, 1938), vol. 1, p. vii.

[504←]

Ibid., vol. 1, p. ix.

[505←]

Ibid., vol. 3, p. 1219.

[506←]

United Nations Development Programme, Arab Fund for Economic and Social Development and Arab Gulf Programme for United Nations Development Organizations, Arab Human Development Report 2004: Towards Freedom in the Arab World (New York: UNDP, 2005), p. 145.

[507←]

Richard Feloni, «Why Mark Zuckerberg Wants Everyone to Read the 14th-Century Islamic Book «The Muqaddimah»,» The Insider (2 June 2015), <http://www.businessinsider.com/mark-zuckerberg-the-muqaddimah-2015-6>.

[508←]

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة.